ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 75 Octubre, 1945 VOLUMEN 19

Las bendiciones divinas en el Antiguo Testamento

La bendición divina y la propagación del hombre.

Una mirada divina de aprobación y complacencia iba envolviendo cada uno de los diversos avances en la marcha de la creación: "Y vió Dios que era bueno" (1). Cuando, completo el cuadro, la mirada de Dios le abarcó en su conjunto, el "vió Dios que era bueno", mirada parcial, con que Moisés cierra la obra divina en cada uno de los días genesíacos de la creación, rompió barreras para convertirse en aquella mirada universal del "vió Dios todo cuanto había hecho y era bueno en sumo grado" (2).

Entre el sucesivo, eslabonado "y vió Dios que era bueno", y el complexivo, punto de unión de los diversos eslabones, "y vió Dios todo cuanto había hecho y he aquí que era bueno en extremo", hace Moisés oír por vez primera una palabra cuyo eco ha de resonar en muchas páginas de la Biblia. Por dos veces, en los días quinto y sexto de la creación, la bondad benéfica de Dios se abre con nuevas expansiones. Primero, sobre los animales de mar y aire, y más tarde, sobre la primera pareja humana hace descender como copiosa y oportuna lluvia su fecundante bendición.

(1) *Gén.*, 1, 4 de la luz; vers. 10 de la formación de los mares y aparición de la tierra; 12 de la germinación de hierbas, plantas y árboles; 18 de la creación de los astros y aparición del día y la noche; 21 de la creación de peces y aves; 25 de la formación de los animales terrestres. Sólo falta la expresión para las obras del segundo día y la creación del hombre.

(2) *Gén.*, 1, 31.

En realidad, el punto de mira de estas dos primeras bendiciones, doble en apariencia, es único: el hombre. La fórmula con que se concreta y sensibiliza en el campo de los animales el bíblico "y les bendijo Dios" no ofrece sentido pleno y perfecto si no se la estudia en relación con la otra fórmula, que encierra y rebasa la primera en el magnífico desarrollo del segundo "y les bendijo Dios", aplicado a la primera pareja humana. El "y les bendijo Dios", que da fecundidad a peces y aves, de modo que puedan multiplicarse hasta llenar mar y aire, va a enlazar a través de la creación del hombre con el "engendrad y multiplicaos y poblad la tierra y sometedla y tened poder sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se mueven sobre la tierra", con que el segundo *wayebarek* se define (3).

Cuando después del Diluvio Dios habla a Noé, de nuevo su bendición — aunque esta vez sin que aparezca el verbo *barak* — desciende sobre todos los animales, que de este modo al salir del arca volverán a engendrar y multiplicarse sobre la tierra (4). Pero, como en los días de la creación, también ahora la bendición divina sobre los animales entra como elemento integrante de la bendición de Dios sobre el hombre. Noé y sus hijos, como representantes del género humano, reciben, junto con la orden de engendrar, multiplicarse y llenar la tierra, la de dominar con el temor y el terror (5) toda clase de animales y la de servirse de su carne para sostenimiento de la vida (6).

---

(3) *Gén.*, 1, 22. 28.

(4) *Gén.*, 8, 17.

(5) *Gén.*, 9, 1-2. La expresión "con temor y terror" falta en *Gén.*, 1, 28, porque antes del pecado la sujeción de los animales al hombre no requería esa violencia.

(6) *Gén.* 9, 2-3. En *Gén.* 1,29 se habla sólo de los vegetales—semillas y frutos—como alimento señalado por Dios al hombre. De este hecho y de *Gén.* 9,3 "cuanto tiene movimiento y vida os servirá de alimento; todo os lo doy, como antes las verdes legumbres", deducía entre otros el TOSTADO, la ilicitud y el no uso de carne antes del diluvio. CAYETANO, teniendo presente la historia de Abel, defiende la licitud y uso de carne antes del diluvio y explica *Gén.*, 9. 3 de la promulgación sobre la necesidad y no sobre el uso. PEREIRA defiende la licitud, pero no el uso entre los buenos antes del diluvio; luego Dios, en *Gén.*, 9, 3, declaró simplemente la necesidad de alimentarse de carne, por la debilidad de la naturaleza. La cuestión, con las mismas diversas soluciones, sigue en pie actualmente, aunque la sentencia de CAYETANO, con algunos retoques, parece ser la de mayor aceptación. *Gén.* 9,4 limita en algún caso el uso de la carne.

A pesar de su pecado, el hombre, imagen de Dios, sigue siendo en la providencia divina sobre el mundo el centro de la creación. Todavía después del Diluvio plantas y animales se agrupan en torno suyo para contribuir a la realización de aquel divino "engendrad y multiplicaos y poblad la tierra" con que Dios bendijo al hombre antes y después de la caída.

La bendición divina y los Patriarcas.

Adán y Eva nos ofrecen el primer caso particular en que se despliega aquella bendición divina, que Dios había hecho descender sobre ellos como padres del género humano. Sin perder bajo este aspecto su universalidad, aquella bendición adquiría un nuevo matiz al concretarse en el aspecto más limitado de la vida de Adán y Eva, en cuanto esposos y padres de sus hijos. Dios les bendijo, y, fruto de esta bendición, Adán, a la edad de ciento treinta años, engendró a su hijo Set, el primero de toda aquella serie de hijos e hijas con que se coronó la larga vida del primer hombre (7).

Como Adán, también los antiguos Patriarcas fueron, en su doble aspecto de cabezas de un pueblo y padres de sus hijos, objeto de la fecundante bendición de Dios. Es, en efecto, con Abraham, ya nonagenario y sin descendencia, con quien entronca la fecundante bendición divina, savia de todo el tronco patriarcal. Consecuentemente al pacto de Dios con Abraham, recae sobre éste la promesa de una triple bendición, que, una en su alcance e idéntica en su punto de mira, no es otra cosa sino el desarrollo y confirmación del "te hago padre de una muchedumbre de pueblos", con que Dios ha prometido convertir en realidad el cambio del nombre Abram en Abraham (8). El divino "y la bendecirá", canto de fecundidad para una

(7) *Gén.*, 5, 2-5.

(8) *Gén.*, 17, 2-6, *'abram* significa "Pater est excelsus"; de *'abraham* dice VACCARI, reflejando una opinión muy corriente entre los modernos; en la *Sacra Bibbia* I (1943), nota 5. En hebreo *'ab* significa "padre" y *raham* hace asonancia con *hamōn* "multitud". ZORELL, solidario de la opinión de Gesenius en su Thesaurus² (Lipsiae 1835), 10, 1268, escribe Lexic. Hebr. et Aram. 1940: "Ad nomen divinitus datum *Gen.* 17,5 cf. ar. ruhâmu "ingens numerus" P. DHORME en *Rev. Bibl.* 5 (1908), 218-219 piensa en el Abi-râmu, Abi-râme asirio y hace derivar tanto la forma *'abram*, como *'abraham*, del tema *raham*, equivalente al asirio ra'âmu,

mujer estéril con que Dios acompaña el cambio de Sarai en Sara (9); el toque de bendición con que se anuncia el nacimiento de Isaac, grande más que un pueblo y padre de reyes (10); el gesto de condescendencia para con Abraham con que Dios bendice a Ismael, augurándole descendencia numerosa, como una gran nación (11), corren por cauces que van a confluir como bendición única a los pies del gran patriarca, centro primordial de las promesas del Señor.

Bajo el signo de la bendición divina hace Abraham su entrada en el ambiente bíblico. Y ese "y te bendeciré" con que Dios abre su trato de intimidad con el patriarca, proyectando sobre su descendencia un pueblo grande y un porvenir glorioso (12), sigue alentando con aires de vida sobre la historia de Abraham en los momentos más solemnes. La bendición divina, portadora de una descendencia de pueblos, de una posteridad numerosa como las estrellas del cielo y las arenas de las playas, desciende fecundante sobre Abraham en sus horas de preocupación por la falta de hijos, en su dolorosa separación de Lot, en los momentos

---

rāmu "ser misericordioso, amar"; la traducción sería, por lo tanto, "pater meus amat" o "patrem amat". Confirma esta opinión en la misma revista 40 (1931), 368, nota 2, con las formas acádicas A-ba-ra-ma, A-ba-am-ra-ma, A-ba-am-ra-am del siglo XVII a. C., y la neobabilónica Abû-ra-am. La doble forma del perfecto raam o ra'am tiene un ejemplo paralelo en el doble presente iram e ira'am en las cartas de El Amarna. A pesar de todos estos adelantos filológicos, no se puede echar en olvido que el contexto-explicación del nombre Abrahám parece indicar se trata de un nombre distinto del Abram y que encierra la idea de paternidad de gentes y de pueblos.

(9) *Gén.*, 17, 15-16. A propósito de este cambio de nombre anota brevemente VACCARI en su obra citada, 94, nota 15: *sarah* significa "princesa", *saray* es probablemente una forma anticuada y menos clara del mismo nombre". También DHORME en diversas ocasiones—*Rev. Bibl.* 5 (1908), 219; 37 (1928), 511; 40 (1931), 368, nota 2—sostiene la identidad del significado en ambos términos y explica el cambio por el tránsito del arameo al cananeo. ¿Con esta explicación, que establece un mero cambio fonético, no se quita la fuerza de idea y contenido que Dios en éstas y otras ocasiones parece querer encerrar en los nuevos nombres que impone? En cuanto a *saray* no hay duda que es la forma correspondiente al acádico Sharratu, reina.

(10) *Gén.*, 17, 16. Preferible al texto hebreo que habla de una segunda bendición de Sara, es la lectura de la Vg. LXX y Pes., que la refieren a Isaac.

(11) *Gén.*, 17, 20.

(12) *Gén.*, 12, 1-2.

solemnes en que Dios establece con él un pacto nuevo, o quiere compensarle por su heroica obediencia (13).

Las bendiciones de Dios sobre Abraham como padre de un nuevo pueblo garantizan, por su insistencia y su énfasis—"te he de colmar de bendiciones y he de hacer numerosísima tu descendencia"—, la continuidad e indefectible realización en los descendientes del gran patriarca. En dos ocasiones, parecida una a aquella en que por vez primera la luz de las divinas bendiciones se quiebra sobre la vida de Abraham, recoge Isaac de labios del Señor el fecundo "y te bendeciré", a cuyo eco, magníficamente recogido en el divino "y multiplicaré tu descendencia", surge el pueblo que, numeroso como las arenas del desierto, ha de llenar la tierra en que Isaac entonces mora como forastero (14).

Sobre la sombría y agitada vida de Jacob las bendiciones divinas proyectan con frecuencia haces de luz, a cuyos resplandores se iluminan los últimos momentos del Patriarca. En su lecho de muerte, al recuerdo de una bendición de Yahveh, ve Jacob prolongarse la vida que se le escapa, a través de sus hijos y de los hijos de José. Reanimado el anciano con la presencia de Manasés y Efraín, se incorpora en su lecho y evocando el hecho clave de toda su vida y de su porvenir descorre a los ojos de su hijo José el velo de sus intimidades con el Señor. "El omnipotente Dios—le dice—se me apareció en Luz en la tierra de Canaán y me bendijo, diciendo: "He aquí que yo te daré descendencia y te haré crecer y te concederé un conjunto de pueblos y daré esta tierra a tus descendientes en posesión perpetua" (15).

Al hablar así, recuerda Jacob aquel día en que, libre de la furia de Esaú, se le aparece Dios a su vuelta de Mesopotamia y confirma con su "sé fecundo y multiplícate" (16) antiguas promesas. La bendición divina, que después de la lucha misteriosa había sellado el cambio de nombre de Jacob en Israel (17), y años antes en su huída de la casa paterna había trazado en la vida del

---

(13) *Gén.*, 13, 14-17; 15, 1-5; 17; 22, 15-17. Aunque no en todos los casos aparece el verbo *barak*, sin embargo siempre lo supone el contexto:
(14) *Gén.*, 26, 1-4, 24.
(15) *Gén.*, 48, 1-4.
(16) *Gén.*, 35, 9-12.
(17) *Gén.*, 32, 24-29.

Patriarca un hondo surco de aliento y seguridad (18), volvía a señalar el movimiento creciente de un pueblo, que la palabra de Dios proclamaba dueño de una tierra prometida ya de antiguo a Abraham en diversas ocasiones. Dios había escuchado la oración de Isaac, cuando con ansias de descendencia dijo a Jacob, al enviarle en busca de esposa entre sus parientes de Mesopotamia: "Que Dios omnipotente te bendiga y te dé fecundidad y multiplique de modo que te conviertas en una muchedumbre de pueblos" (19).

No dejan de percibirse en ocasiones a través de la historia israelita algunos ecos de las bendiciones divinas sobre los patriarcas. Los descendientes de José, evocando la bendición de Jacob en el lecho de muerte, elevaron su protesta contra la que creyeron injusta distribución de la tierra entre las tribus. "¿Cómo es —dijeron a Josué—que nos das en herencia una sola suerte y una sola parte, siendo así que somos un pueblo numeroso, a quien tanto ha bendecido Yahveh?" (20). Esta bendición divina, con caracteres más universales, es la que el Salmista canta agradecido, cuando a la vista del resurgimiento nacional, después del destierro babilónico, exclama: "Bajo el influjo de la bendición de Yahveh se multiplican en gran manera y se hacen como rebaños las familias" (21).

Pero la huella más profunda es la insistentemente marcada en los Libros Santos al paso de Abraham, a quien la bendición divina constituye padre de un nuevo pueblo. Prediciendo el Señor por Isaías la salvación de Israel, aconseja al pueblo: "Considerad la roca de que habéis sido tallados, la cantera de que habéis sido sacados. Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os dió a luz, porque a solo él elegí, bendije y multipliqué" (22).

El recuerdo de esta bendición permanecía fresco en el corazón de todos. Hagiógrafos y profetas, apóstoles y evangelistas han recogido en sus escritos el eco de ese recuerdo, cifra de glorias y esperanzas para el pueblo escogido (23).

(18) *Gén.*, 28, 11-15.
(19) *Gén.*, 28, 3.
(20) *Jos.*, 17, 14.
(21) *Salm.*, 107, 38-41.
(22) *Is.*, 51, 1-2.
(23) Véase, entre otros muchos pasajes, *Ez.*, 33, 24; *Ecli.*, 44, 20; *Mat.*, 3, 9; *Lc.*, 3, 8: *Juan*, 8, 33, 39; *Rom.*, 4, 13-17.

Universalidad y mesianismo en la bendición divina.

Hay algunas veces en la bendición divina sobre Abraham y los patriarcas algo que rompe las barreras nacionales con aire de universalidad y mesianismo. En este sentido, esa bendición portadora de fecundidad, que hasta ahora hemos estudiado, no es sino el primer paso hacia horizontes más anchos. El "yo te haré llegar a ser una gran nación y te bendeciré" desemboca, a través del nuevo avance que el inmediato "y serás una bendición" encierra, en aquel grandioso "y por ti serán benditas todas las naciones de la tierra" (24).

La expresión alcanza en labios de Dios el carácter de una fórmula sagrada y fija. Con alguna variante, dejará oírse en otras ocasiones alrededor de Abraham (25), resonará en la historia de las predilecciones divinas para con Isaac (26) y Jacob (27) y encontrará cariñosa acogida en las páginas del Nuevo Testamento (28). He aquí cómo la presentan los diversos pasajes (29):

Gen. 12, 3: *weniberekū beka kol mispejot ha'adamat.*
Gen. 18, 18: " *bō* " *gōyye ha'ares.*
Gen. 22, 18: *wehitebarakū bezare'aka kol goyyē ha'ares.*
Gen. 26, 4: " " " " "
Gen. 28, 14: como 12, 3 + *wubezare'eka.*

Si se comparan entre sí estos textos es fácil descubrir a través de diferencias accidentales el fondo común sustancial de una promesa divina de bendición, cierre y corona de bendiciones que inmediatamente preceden. Tres veces se usa el verbo *barak* en su forma Ni. y dos en Hithp., sin que este cambio de formas implique un cambio de matices en el sentido de promesas, por otra parte tan idénticas. La traducción constante de los LXX, ἐνευλογηθήσονται que la Vg. ha recogido en el "benedicentur", hace pensar tam-

(24) *Gén.*, 12, 2-3.
(25) *Gén.*, 18, 18; 22, 18.
(26) *Gén.*, 26, 4.
(27) *Gén.*, 28, 14.
(28) *Hech.*, 3, 25; *Gál.*, 3, 8.
(29) El Salmo 72,17, con su "et benedicentur in ipso omnes tribus terrae" presenta en los LXX y la Vg. el texto de *Gén.*, 18, 18 ligeramente modificado con el cambio de "gentes" en "tribus". En el TM se lee únicamente: "Et benedicentur—en Hithp.—in ipso"; pero generalmente se tiende a completarle según los LXX y la Vg.

bién en un acuerdo completo de sentido entre las dos formas. De hecho, fuera de excepciones sin importancia, así se han expresado los exegetas de todos los tiempos. Hay entre ellos quienes han preferido la significación reflexiva en ambas formas, aunque con cierta tendencia al recíproco en Hithp. (30); han abogado otros por el sentido pasivo (31), siguiendo en esto el camino abierto por San Pedro en uno de sus discursos y por San Pablo más tarde escribiendo a los fieles de Galacia (32); algunos, por fin, han explicado ambas formas en sentido activo (33).

Si se exceptúa la interpretación propuesta por Ceuppens y seguida por Nácar-Colunga, en todas las restantes no es Abraham o su descendencia, sino todas las familias, *kol mispejot*, todas las naciones, *kol goyyē*, de la tierra, el objeto sobre quien recae, o se desea recaiga, la promesa de la divina bendición. A Abraham y su descendencia, como más tarde a la de Isaac y la de Jacob, les alcanza esta promesa en cuanto, cabezas y representantes de un nuevo pueblo, en ellos y por ellos, la bendición divina rompe las fronteras nacionales.

---

(30) Entre otros H. GUNKEL, *Die Urgeschichte und die Patriarchen*. Göttingen, 1921, 134; *Génesis*. Göttinfen, 1922; E. KAUTZSCH, *Die Heil. Schriften des A. T.* 1922⁴; GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. Leipzig*, 1921¹⁷; A. FERNÁNDEZ en *Verb. Dom.* (1931), 137-140. Notemos que de los autores que defienden la forma reflexiva, los acatólicos generalmente entienden el "se bendecirán" en el sentido de "desearán para sí tus bendiciones", mientras los católicos lo interpretan "se proclamarán felices" en consecuencia de haber caído sobre ellos las bendiciones del Señor. El sentido reflexivo equivale en este último caso a pasivo, y el "se bendecirán" al "serán bendecidos" de los LXX y la Vg. (Véase A. BEA, *De Pentateucho*, pág. 205, nota 1.) Así se explica la al parecer abierta contradicción de F. ZORELL en *Lexic. Hebr. et Aram*. Roma, 1940, que, atribuyendo a Hithp. sentido pasivo y remitiendo al mismo tiempo a la forma Nif., da a ésta la traducción reflexiva "favoribus divinis se cumulatos experientur".

(31) E. KONIG, *Die Genesis*. Gütersloh, 1919; E. KONIG y E. SELLIN, *Messianische Weissagungen*. Stuttgart, 1923, 91; P HEINISCH, *Das Buch Genesis*. Bonn., 1930; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia I*. Firenze, 1943.

(32) Ambos Apóstoles aluden a las promesas hechas a Abraham; S. Pedro alega el texto de *Gén.*, 22, 18; S. Pablo, el de *Gén.*, 12, 3.

(33) Así, F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis in A. Testamento* Romae, 1935, 48-52, que traduce: "te proclamarán bendito"; NÁCAR-COLUNGA, en cuya reciente traducción se interpreta "te bendecirán". CEUPPENS conserva su tradución en *Hech.*, 3, 25; *Gál.*, 3, 8; en NÁCAR COLUNGA, por el contrario, se da a estos textos el sentido pasivo, a pesar de que en la traducción de *Hech.*, 3, 25, se hace referencia a *Gén.*, 22, 18. COLUNGA en *Est. Bibl.* 1927, 12-17, da sentido pasivo a los textos del A. T.

Imposible dudar del carácter universalista que dicha bendición encierra. Los judíos restringieron su alcance, como escribe el Abulense: "Judaei dicunt: In te benedicentur omnes cognationes terrae, id est in nomine tuo, scilicet quod quando aliquis volebat benedicere, vel imprecari bona alteri, dicebat benedicat tibi Deus, sicut benedixit Abrahae. Christiani autem verius intelligunt de Christo dicentes..." (34). Este carácter universalista y mesiánico, que brota espontáneo del texto mismo de los diversos pasajes, es el que San Pablo pone de relieve a los ojos de los Gálatas en su canto a la fe frente a la circuncisión. "Entended, pues—escribe—, que los que viven de la fe, esos son hijos de Abraham. Pues previendo la Escritura que por la fe justificaría Dios a los gentiles, dió de antemano a Abraham la feliz nueva de que *en ti serán bendecidas todas las gentes*. Así que los que viven de la fe son bendecidos con el fiel Abraham" (35).

Ya antes el apóstol San Pedro, en su discurso al pueblo junto a la puerta Especiosa del templo, había lanzado al viento clara y penetrante la nota mesiánica de la promesa divina hecha a Abraham. "Vosotros sois—les dice—los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres, cuando dijo a Abraham: *En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra*" (36). Después de este toque de atención, que, aparentando prescindir del universalismo de la bendición divina, suena al parecer como algo exclusivo en los oídos israelitas, la doctrina se completa en un ambiente del más universalista mesianismo con las siguientes palabras: "Dios, resucitando en primer lugar para vosotros a su siervo, le ha enviado para que os bendiga, cuando cada uno se convierta de sus maldades" (37).

Este sentido universalista y mesiánico, más marcado en unos,

---

(34) A. Tostati in *Genesim*, 120. Venetiis 1615. Grocio—a quien sigue entre otros Gesenius-Buhl, *Hebr. und Aram.* y generalmente los Radicales.—*Annotat. in V. T.*, I, 23. Halae, 1785, se hace solidario de la opinión judía.

(35) *Gál.*, 3, 7-9. S. Pablo cita las palabras del *Gén.*, 12, 3, pero ha cambiado el *kol mispejot* de dicho pasaje por el *kol gōyyé de Gén.* 18, 48

(36) *Hech.*, 3, 25. La cita tomada de *Gén.*, 22, 18, sufre en labios del Apóstol el ligero cambio de *kol gōyyé* en *kol mispejot*.

(37) *Hech.*, 3, 26. Como se ve, el adverbio πρῶτον al mismo tiempo que da la preferencia al pueblo judío, da a los gentiles participación en las bendiciones prometidas a Abraham y consumadas en Cristo.

más esfumado en otros, es el unánimemente recogido por los exegetas católicos. Escribe el Cardenal Cayetano, comentando el Gén., 12, 3: "Et hoc ultimum non verificatur ex integro de Abraham nisi ratione Messiae, futuri tunc illius filii... quoniam ex universis familiis terrae aliquis est benedictus in Christo qui mortuus est pro omnibus" (38). Los que, como Heinisch (39), hablan sólo de universalismo, haciendo de la fe y obediencia de Abraham punto de arranque para la salvación de toda la humanidad, no es que rechacen o desconozcan el aspecto mesiánico. Frente a la interpretación protestante, o exclusivamente nacional (40), o universalista sin mesianismo (41), Heinisch reconoce mesianidad y universalismo al descubrir a través de este pasaje las primeras señales de aquella gran luz mesiánica que más tarde vislumbró el profeta Isaías (42).

Se expresa en todos los pasajes, que nos han conservado el augurio de esa bendición universalista y mesiánica, el medio de transmisión, causa a la vez de las bendiciones divinas. Como a los ojos de Abraham, se abre a los nuestros un horizonte sin límites, cuando a través del "serán bendecidas in te... in eo" (43) se llega al "serán bendecidas in semine tuo", que, a ejemplo de su padre, recoge Isaac de labios de Yahveh (44). En Jacob, durante su visión en Betel une el Señor en una las diversas expresiones: "Serán bendecidas in te et in semine tuo, todas las familias de la tierra" (45).

De este modo la existencia de Abraham y los Patriarcas rompe el círculo de un simple vivir de hombre o de nación, para desembocar pujante e incontenible en un mar de pueblos sin riberas. En el Mesías y por el Mesías, descendiente de Abraham,

---

(38) O. c., 60.
(39) O. c., 210.
(40) De esta opinión son comúnmente los acatólicos, que con diversos matices defienden el sentido reflexivo o recíproco de las formas Ni. e Hitph. Véase, además de los antes citados, A. DILLMANN, *Die Genesis...* Leipzig, 1892, 223.
(41) Así piensan los que con ED. KONIG, o. c., 449-50, dan a Ni e Hithp. sentido pasivo.
(42) *Is.*, 2, 2-4.
(43) *Gén.*, 12, 3; 18, 18.
(44) *Gén.*, 22, 18; 26, 4.
(45) *Gén.*, 28, 14.

la nación judía y los pueblos gentiles (46) gozarán juntos de las bendiciones divinas, que la redención universal de Cristo ha de merecer al mundo (47).

La bendición divina y la prosperidad material.

No siempre adquiere la bendición de Yahveh la amplitud y elevación espiritual que consigo llevan las bendiciones mesiánicas de carácter esencialmente universal y espiritualista. El Señor mira también providente el bienestar temporal del hombre, a cuyo alrededor derrama como símbolo de prosperidad y abundancia su bendición eficaz.

Cuando, bajo juramento, envía Abraham al más antiguo siervo de su casa en busca de esposa para Isaac, resume el autor sagrado en pocas palabras la tónica general de la vida del anciano Patriarca: "Era ya Abraham viejo, entrado en días, y Yahveh le había bendecido en todo" (48). Cuando se entrevista con Labán desarrolla el viejo siervo en su primer saludo la vaga expresión del hagiógrafo y concreta el alcance de la bendición a que antes se había aludido: "Soy siervo de Abraham. El Señor ha bendecido en gran manera a mi amo y le ha hecho grande y le ha dado rebaños y ganado, plata y oro, siervos y siervas, camellos y asnos" (49).

---

(46) No hay duda que existe paralelismo entre el *kol mispejot* de *Gén.*, 12, 3; 28, 14 y el *kol gōyyé* de *Gén.*, 18, 18; 22, 18; 26, 4. Ahora bien, *gōy* en plural se usa para indicar pueblos fuera de Israel, enemigos del pueblo judío, gentiles—en ocasiones gentiles que han de ser agregados al reino mesiánico—. La expresión usada en nuestros textos *gōyye ha'ares* sólo se encuentra en *Esdr.*, 6, 21, para significar los colonos de las naciones paganas que los asirios habían trasladado a Palestina. Por lo tanto, nuestro *kol gōyye ha'ares* traspasa los límites del pueblo judío.

(47) Hay en *Gén.*, 9, 25-27 un pasaje donde Noé, al bendecir a Sem, dice según el T. M.: "Bendito Yahveh, Dios de Sem". Manteniendo esta lectura, sólo indirectamente, y presuponiendo otros pasajes, encuentran muchos mesianismo en la bendición de Sem: en cuanto de él, a través de Abrahám, había de descender el Mesías, fuente de bienes universales. Los cambios que en el texto introducen algunos cuando traducen con VACCARI en *Bibbia...*: "Bendito sea Sem del Señor, mi Dios", o con KITTEL en su edición crítica "bendice, Señor, las tiendas de Sem", hacen recaer sobre éste la bendición de Yahveh, con ese carácter de universalidad que le da a Sem el encontrarse en la línea de los antecesores del Mesías.

(48) *Gén.*, 24, 1.

(49) *Gén.*, LG, 43-45.

También Abimelec y los suyos se rendían ante un Isaac hasta entonces perseguido y buscaban su amistad, al descubrir en su prosperidad creciente una señal inequívoca de la bendición de Yahveh. "Tú eres ahora—le decía—el bendito de Yahveh, *berūk Yahveh*" (50).

Con ligeras variantes, la expresión *barūk 'atah leyahveh* se presenta en la vida israelística con todos los caracteres de una fórmula fija. No siempre el matiz de su significado es el mismo. Tiene a veces el alcance de afirmación ante una realidad que se palpa (51). Como en boca de Abimelec, solícito por la amistad con Isaac, suena en este sentido en los labios de Rebeca, fina y delicada con el siervo de Abraham (52), y sonó antes en los de Melquisedec, cuando saliendo al encuentro de Abraham le bendice al verle retornar victorioso de la guerra contra Codorlaomar y sus reyes aliados: "Bendito Abraham del Dios Altísimo, señor del cielo y de la tierra; y bendito el Dios Altísimo que te ha puesto tus enemigos en las manos" (53).

Exceptuados estos casos, el "bendito tú de Yahveh" es la expresión de un deseo de felicidad en ánimo agradecido y delicado. Con ella desahoga Mica toda la emoción de su cariño hacia su hijo, delicado y generoso (54); el "bendito tú de Yahveh" es en labios de Boz canto de agradecimiento ante la fina generosidad de Rut, como poco antes lo había sido en boca de Noemi ante el rasgo de magnanimidad del propio Boz (55). Los labios de Saúl recogen también el "bendito tú de Yahveh", y con él intenta el rey infiel y apasionado disimular ante Samuel su infidelidad a lo prescrito por el Señor y su perfidia para con David ante los espías Zifeos (56). En contraste con esta actitud del primer rey israelita, rompe en labios de David el sentido y generoso "benditos de Yahveh", con que augura el favor divino y su propia recompensa a los habitantes de Yabes Galaad por haber dado se-

---

(50) *Gén.*, 26, 29. Véase *Gén.*, 25, 11; 26, 12.
(51) En este sentido hay que entender el "bendita tú..." de Santa Isabel a la Virgen.
(52) *Gén.*, 24, 31.
(53) *Gén.*, 14, 19-20.
(54) *Juec.*, 17, 2.
(55) *Rut.*, 2, 19-20; 3, 10.
(56) 1, *Sam.*, 15, 13; 23, 21.

pultura al rey Saúl (57). Es la misma expresión con que el Salmista manifiesta sus deseos de crecimiento y prosperidad para el pueblo israelita, siempre tan favorecido por el Señor (58).

La bendición de Yahveh, a cuyo amparo vieron Abraham y su hijo ir creciendo el bienestar y la riqueza de su casa, siguió a Jacob y a José por tierras lejanas en los duros años de destierro. Labán y Putifar, bajo el influjo de las bendiciones del Dios de Jacob y de José, vieron prosperar sus campos y haciendas hasta el punto de poder decir un día Jacob a su pariente Labán: "Bien poco era lo que antes tenías, pero se ha aumentado grandemente y Yahveh te ha bendecido a mi paso" (59). Así lo reconocía el propio Labán y más tarde lo proclamaba el escritor sagrado en el caso de Putifar: "Bendijo Yahveh en gracia de José la casa del egipcio, y se manifestó la bendición de Yahveh en cuanto tenía en casa y en el campo" (60). La historia de Jacob y José nos demuestra que fueron éstos los primeros en salir beneficiados con la prosperidad de sus señores.

La bendición de Yahveh, fecunda y generosa con los Patriarcas, nada perdió de esas notas distintivas en el contacto con el pueblo escogido. La promesa vaga "y te bendeciré", que, con la ley del Sinaí, Moisés, en nombre del pueblo, recoge de labios del Señor (61), se irá concretando a través de la historia. El Dios, celoso, no querrá a su lado dioses ajenos y exigirá inflexible el cumplimiento de la ley, pero como corona de esas exigencias la bendición divina alargará sus frutos: "Dios bendecirá tu pan y tu agua" (62); "te amará, te bendecirá y te multiplicará; bendecirá el fruto de tu seno y el fruto de tu suelo, tu trigo, tu mosto, y tu aceite, las crías de tus vacas y las de tus ovejas. Serás bendito sobre todos los pueblos; no habrá estériles en ti ni en tus ganados; Yahveh alejará de ti las enfermedades" (63).

No es necesario recorrer los textos uno por uno: a la observancia de la ley por parte del pueblo, o a su retorno a Dios

---

(57) 2, *Sam.*, 2,5.
(58) *Salm.* 115, 14-15.
(59) *Gén.*, 30, 27. 30.
(60) *Gén.*, 39, 5.
(61) *Ex.*, 20, 24.
(62) *Ex.*, 23, 25. "Pan y agua", en sentido general de comida y bebida.
(63) *Deut.*, 7, 13-15. Véase también *Deut.*, 12, 15; 15, 14; 16, 10, 17...

después de la prevaricación, respondía el divino "bendeciré todas las obras de tu mano", fecundo resumen de prosperidad y bienandanza. La aspereza, que toda imposición de una norma de conducta lleva siempre consigo, aparece limada en las páginas del Antiguo Testamento por aquella fórmula que tantas veces sirve de complemento: "Para que el Señor Dios tuyo te bendiga en todas las obras de tus manos" (64).

La bendición divina en los libros proféticos.

Como en el Pentateuco, también en los escritos proféticos se anuncia la bendición de Yahveh como elemento primario en la existencia y prosperidad del pueblo escogido, en contraste con la ausencia de la bendición divina sobre sus enemigos (65). Así lo reconocerá el propio pueblo cuando celebre agradecido los beneficios del Señor: "El Señor piensa en nosotros, y nos bendecirá; bendecirá la casa de Israel, bendecirá la casa de Aarón" (66). También el rey David lo reconoce cuando en año de gran cosecha ve caer la lluvia, y brotar las mieses y los pastos, y multiplicarse los rebaños, y desbordarse la alegría al conjuro de la divina bendición (67); o cuando en días azarosos cierra uno de sus cantos de confianza en el Señor con aquellas palabras, explicación admirable de tantas victorias en momentos difíciles: "Al Señor, la salvación; sobre tu pueblo, tu bendición" (68). Por eso en esta bendición, símbolo de la protección divina y portadora de bienestar, se apoyaba, cuando frente a los enemigos de fuera pedía afanoso al Señor: "Salva a tu pueblo y bendice tu he-

(64) *Deut.*, 14, 29; 15, 10; 24, 19; 28, 12. En *Deut.*, 2, 7, la promesa aparece realizada. La promesa de bendición, encerrada en la fórmula "para que el Señor tu Dios te bendiga...", se propone no raramente como recompensa por la generosidad para con el pobre: levita, huérfano, viuda, peregrino. En *Deut.*, 28, 1-14, se despliega en toda su grandeza el alcance de la bendición de Dios sobre la persona, campos, ganados, etcétera, del fiel observante de la ley.

(65) *Salm.* 129, 8.

(66) *Salm.* 115, 12.

(67) *Salm.* 65, 10-14. Véase también *Salm.* 67, 1. 7-8, donde la bendición de Yahveh lleva consigo protección, abundancia de bienes y predominio entre las naciones.

(68) *Salm.* 3, 9.

redad; rígelo y sostenlo para siempre" (69), o proclamaba confiado la presencia del auxilio divino: "El Señor da fuerza a su pueblo, el Señor bendice a su pueblo con la paz" (70). Y a esa bendición se acogía en el momento cumbre de su historia, como rey y fundador de una estirpe regia. Delante del Señor, que, por medio de Natán, le había prometido sucesión ininterrumpida en un trono eterno como su último regio vástago, el Mesías, abrió su alma al agradecimiento y a la confianza en una oración, cuyas últimas palabras son éstas: "Y ahora dígnate y bendice la casa de tu siervo para que por siempre subsista delante de ti; porque tú, Señor Dios, has hablado y por tu bendición será bendecida para siempre la casa de tu siervo" (71).

En medio del infortunio nacional vislumbraron los profetas con clara visión de tiempos buenos los días en que, fundidas en una, se abrían paso en la historia de Israel la bendición de Yahveh a los Patriarcas y la pedida por David para su regia estirpe. No viene la segunda a sustituir a la primera, sino sencillamente a completarla. En la promesa davídico-mesiánica culmina toda esa serie de bendiciones con que, a partir de Abraham, quiso el Señor entretejer la trama de la vida de su pueblo.

Cuando, agobiados a la vista de sus iniquidades, se creen para siempre abandonados los descendientes de Jacob suena alentadora en sus oídos la voz de Isaías, dura e inflexible hace un momento: "Y ahora escucha, Jacob, mi siervo, e Israel, a quien elegí: Así habla Yahveh que, tu Hacedor y plasmador desde el seno materno, te socorre" (72). No temas, siervo mío Jacob, y Yesurum (73), a quien yo elegí. Porque derramaré aguas sobre

---

(69) *Salm.* 29, 9.

(70) *Salm.* 29, 11.

(71) 2, *Sam.*, 7, 29. El mismo texto con ligeras variantes se lee en 1 *Crón.*, 17, 27.

(72) Así el T. M., los LXX y la *Pes.*, que unen la expresión "desde el seno materno", con lo que inmediatamente precede. Por el contrario, la *Vulg.* y el *Targ.*, que la unen con el término siguiente, al que además cambian de verbo en nombre.

(73) *Jesurūn* es un título cariñoso y honorífico que fuera de este pasaje se usa en *Deut.*, 32, 15; 5. 26, y siempre se aplica a Israel. La *Vulg.*, que en *Deut.*, 32, 15, traduce "dilectus", en los restantes pasajes parece hacerle derivar de *yasar* al traducir "rectisimus"; semejantemente, AQ., SYM. y THEODOT., que traducen ὁ εὐθύς. Los LXX, que en los textos del *Deut.* tienen simplemente ὁ ἠγαπήμένος en Is., 10, han cambiado

la tierra sedienta, y arroyos sobre el suelo seco. Derramaré mi espíritu sobre tu posteridad y mi bendición sobre tus descendientes." Fruto de esta bendición, de esta efusión del espíritu divino, el pueblo de Israel, sin vida y personalidad en sus años de destierro, será de nuevo a los ojos de las gentes árbol plantado junto a la corriente de las aguas, "y germinarán—sus hijos—como tierna hierba, como prados a lo largo de los ríos (74), y quien los mire reconocerá que son la progenie bendita de Yahveh" (75).

La nota universalista que antes descubrimos en las bendiciones divinas no pierde intensidad en los profetas. En las palabras que siguen a las arriba citadas, añade Isaías, describiendo sin duda el movimiento de los gentiles hacia el Dios verdadero de la comunidad judía: "Este dirá: yo pertenezco a Yahveh; y aquel se denominará con el nombre de Jacob. Y el otro escribirá en su mano: de Yahveh soy, y se honrará con el nombre de Israel" (76).

No es la única vez que en Isaías la bendición de Yahveh, haciendo centro en el pueblo judío, irradia hacia naciones extrañas. La visión universalista de conjunto ofrecida ya antes por el profeta (77), se concreta más en las siguientes expresiones: "Aquel día Israel será el tercero con el Egipcio y el Asirio, bendición en medio de la tierra, bendición del Señor de los ejércitos con las

---

en ὁ ἠγαπημένος Ἰσραηλ acercándose con esta última traducción a la de algunos manuscritos que con la *Pes.* y el *Targ.* han leído *weisrael* por *wayesurūm* arrastradas sin duda por el paralelismo. VACCARI habla de forma cariñosa, poética, de Israel, que revela la idea de justo.

(74) *Is.*, 44, 1-4.

(75) *Is.*, 61, 9.

(76) *Is.*, 44, 5. Hay quienes afirman se trata en este texto de la conversión de los judíos apóstatas. Por lo que toca a la traducción, es la del T. M. con los cambios de *yiqera'* en *yiqqare'*, presentado por los LXX y *Sym.*, y de *yakanneh* en *yekunneh*, ofrecido por el *Targ.* y la *Pes.* y que los modernos generalmente admiten. En cuanto a la expresión *yiktob yadō* prefiere de ordinario la de los LXX "... in manu sua" a la de la *Vg.* "... manu sua". ¿Hay en esto alusión al tatuaje, de uso tan frecuente entre los paganos del Oriente antiguo, y que en este caso lo habrían adoptado los israelitas como señal de esclavitud respecto al verdadero Dios? Parece un poco extraño, ya que la prohibición de tal rito en *Lev.*, 19, 28, da la impresión de ser absoluta.

(77) *Is.*, 2, 2-4.

palabras: Bendito mi pueblo Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad" (78).

La perspectiva de restauración universalista y mesiánica, vislumbrada en el fondo de una historia, al parecer puramente nacional, no es un elemento exclusivo de Isaías. También en otros profetas surge, al contacto de la bendición de Yahveh, un despertar sabroso a vida de descanso y abundancia (79); un vivir seguro en ambiente de paz imperturbable, bajo la tutela del nuevo David, Pastor de los pastores (80). Y como en Jeremías y Ezequiel, aunque no siempre con tanta intensidad, se respira en las páginas de otros profetas el ambiente de una felicidad universalista y mesiánica, fruto también de la generosa bendición de Yahveh (81).

La bendición divina en el justo.

Aunque la bendición divina sobre Adán y los patriarcas tuvo su aspecto de individual, los textos sagrados francamente desbordan en su marcha la vida de un hombre, para desembocar a través del pueblo escogido en mares de universalismo. Más tarde, mitad personal, mitad nacional, la bendición divina desciende impetuosa sobre Sansón, y con la bendición se anuncia en su vida de batallas y victorias la presencia del espíritu de Yahveh (82).

El triste fin del temerario Oza por intentar sostener con su mano el arca en peligro de caer, impresionó hondamente a David. El temor torció sus planes; el arca, conducida entre danzas

---

(78) A. CONDAMIN, en su comentario a *Isaías*, 134-136, ha señalado la posición de quienes están siempre dispuestos a negar la autenticidad dondequiera que se den señales de profecía. En cuanto al mesianismo de este pasaje, conviene recordar el florecimiento del cristianismo en las tierras mencionadas en el texto. La traducción de NÁCAR-COLUNGA, "bendito mi pueblo de Egipto", que supone se trata de los judíos de la diáspora, posible en absoluto, resulta menos conforme con todo el contexto.

(79) *Jer.*, 31, 23-26.

(80) *Ezeq.*, 34, 23-31.

(81) *Jl.*, 2, 14, que con la introducción del elemento escatológico en todo el contexto da a la bendición de Yahveh sabor universalista. En *Ag.*, 2, 19, al recuerdo de Zorobabel, trae la bendición del Señor aires de mesianismo. *Zac.*, 8, 13, y *Mal.*, 3, 10, sitúan la divina bendición en el marco de la vocación de las gentes.

(82) *Juec.*, 13, 24-25.

y alegrías hacia la casa del propio rey, fué trasladada ante la muerte de Oza a la casa de Obededón. Pronto hubo de arrepentirse David de su mudanza; en los tres meses que el arca estuvo en casa de Obededón, tuvo frecuentes noticias de que el Señor bendecía a Obededón, a toda su casa y a cuanto poseía (83). De esta bendición, que como fruto inmediato trajo la felicidad y la abundancia, se hace eco más tarde el autor Sagrado, cuando, después de enumerar entre los porteros del tabernáculo de David a ocho hijos de Obededón, añade con sobria sencillez: "Porque Dios le había bendecido" (84).

Bajo el signo benéfico de la bendición divina se abre en la vida de Job el primer período de una existencia feliz, y se inicia y se consuma después de la prueba una restauración acabada. Si al comienzo de la gran tragedia pudo un día Satán decir al Señor: "¿Acaso no has bendecido todas sus empresas, y se han multiplicado sobre la tierra sus ganados?" (85), le fué también posible al hagiógrafo dar por terminada la gran tormenta con la siguiente nota: "Dios, por fin, bendijo las postrimerías de Job más que en sus comienzos" (86). El recuento de bienes en hijos y en ganados hecho a continuación, habla mejor que largos discursos del alcance y la eficacia de la bendición divina.

Aun en estos casos particulares, en que la bendición de Yahveh se proyecta benéfica y fecunda sobre el venturoso vivir de algunos íntimos, es en el fondo la vida justa la que arranca del rostro del Señor esa mirada de padre generoso. Si, como indicamos más arriba, la bendición de Dios sobre su pueblo corre paralela a una conducta de fidelidad y de justicia, el fenómeno se repite con la misma tonalidad ante la vida del individuo: justicia y bendición mutuamente se atraen.

Seguro David, en su conciencia pura, frente a temibles calumniadores, presiente el gozo eterno de quienes con Dios se unen, al contacto de la bendición divina, que es amor escondido bajo escudo protector (87). Esa bendición divina, gesto de po-

---

(83) 2 *Sam.*, 6, 11-12; 1 Cr., 13, 14.
(84) 1 *Cr.*, 26, 4-5.
(85) *Job.*, 1, 10.
(86) *Job.*, 42, 12.
(87) *Salm.* 6, 12-13.

tente brazo, es la que abre el camino hasta el monte santo de Yahveh al de alma sincera, limpias manos y corazón puro (88); la que sobre él se posa con aliento de vida, abundante como una rociada del Hermón que desciende sobre los montes de Sión (89); la que el impío rechaza (90) y atrae, por el contrario, quien compasivo y generoso vende el trigo y da al pobre de su pan (91).

Resulta muchas veces difícil en el Antiguo Testamento aislar a los individuos del ambiente familiar sin que, sobre todo si son jefes de familia, aparezcan formando con los suyos un bloque único en la felicidad y en la desgracia. De ahí que tratándose de las bendiciones de Yahveh no se circunscriban a la vida del justo, sino que resbalen de su cabeza (92) e inunden como torrente su morada (93). Bendecido de Yahveh verá el justo a su esposa como fecunda vid en el interior de su casa, y a sus hijos como renuevos de olivo alrededor de su mesa (94). Esta visión proyectará sobre los últimos momentos de su existencia un haz de luz consoladora, a cuyos resplandores aparecerá menos sombrío el porvenir de su esposa viuda y de sus hijos huérfanos. Puede morir confiado: Yahveh, que desde Sión, asiento de su trono, dice de su pueblo: "Bendeciré a manos llenas sus provisiones y daré pan hasta la saciedad a sus necesitados" (95); bendecirá también la descendencia de quien en vida le sirvió y dejará sentir en la tierra el influjo de su poder y sus riquezas (96).

La bendición divina en boca del hombre.

En boca del hombre es la bendición un simple buen deseo que choca de ordinario con la impotencia humana. Sin embargo, aunque esa bendición brote de labios humanos, cuando éstos hablan en nombre de Dios recobra en gran parte la eficacia de la

---

(88) *Salm.* 24, 4-5.
(89) *Salm.* 133,3.
(90) *Salm.* 109, 7.
(91) *Prov.*, 11.26; 22,9.
(92) *Prov.*, 10,6.
(93) *Prov.*, 3,33.
(94) *Salm.* 128, 3-4.
(95) *Salm.* 132, 15.
(96) *Salm.* 112, 1-3.

bendición divina. Anciano y ciego desea Isaac bendecir a su primogénito. Rebeca lo sabe, porque le ha oído decir: "Tráeme caza y guísamela, para que yo coma y antes de morir te bendiga delante de Dios" (97). Se apunta ya en estas últimas palabras el carácter religioso de la bendición de Isaac. En la presencia de Dios, que ratificaba y hacía suya la bendición transmisora de las promesas divinas, sonaron las palabras de Isaac. Dios así lo había querido y las protestas de Esaú resultarían inútiles; a ellas, inconmovible, opondrá Isaac: "Yo le he bendecido y bendito será" (98). El "det tibi Deus", presagio de prosperidad y poderío (99), es irrevocable: en labios de Isaac apuntará de nuevo decisivo en "el Dios omnipotente te bendiga, te dé fecundidad y multiplique" con que, en busca de esposa, manda a Jacob a Mesopotamia (100).

Y como la de su padre, también la bendición de Jacob sobre los hijos de José y sobre los suyos propios tendrá ese carácter religioso y ese poder eficaz, distintivo de las bendiciones divinas. Con las manos sobre la cabeza de sus dos nietecillos y poco después rodeado de sus hijos en el lecho de muerte, la bendición de Jacob se derramará fecunda y con clarear de señorío en el nombre de Dios, "en cuya presencia anduvieron mis padres" bajo la mirada del Omnipotente (101).

En la historia del Israel viajero del desierto, la intervención divina se abre también paso a través de las bendiciones por parte de los jefes religiosos del pueblo. Moisés, que al comprobar un día la perfección del tabernáculo y de todos sus utensilios, bendijo emocionado al pueblo tan generoso con el Señor (102), entró en el tabernáculo con su hermano Aarón el día en que éste con sus hijos había ofrecido como sacerdote los primeros sacrificios. Cuando salieron los dos bendijeron al pueblo; en aquel momento, como ratificando la bendición de sus representantes, Yahveh hizo aparecer su gloria ante toda aquella multitud (103).

---

(97) *Gén.*, 27, 4. 7.
(98) *Gén.*, 27, 33.
(99) *Gén.*, 27, 27-29.
(100) *Gén.*, 28, 1-4.
(101) *Gén.*, 48, 9-20; 49, 1-28.
(102) *Ex.*, 39, 43.
(103) *Lev.*, 9, 23.

La bendición sacerdotal va sellada con el recuerdo de Yahveh, cuyo omnipotente nombre invoca como símbolo de poder y eficacia. Su fórmula litúrgica (104), transmitida por Dios a Aarón por medio de Moisés, se cierra en una nota significativa. "Y así —dice el Señor—pondrán a los hijos de Israel bajo la tutela de mi nombre y yo los bendeciré" (105). Se deduce de estas palabras que la bendición litúrgica, en cuanto prerrogativa sacerdotal (106), abría paso a la bendición divina. Cuando a ejemplo de Aarón (107) sus herederos en el sacerdocio alzaban la mano para bendecir al pueblo, en sus labios resonaba el nombre de Dios, y ratificando a la suya descendía sobre el pueblo la bendición divina, como en otro tiempo sobre Abraham al ser bendecido por Melquisedec, sacerdote del Altísimo (108).

Cuando Josué, próximo a la muerte, con todo el pueblo a su alrededor, quiso enumerar en nombre de Dios los beneficios recibidos, recordó entre otros las bendiciones de Balán en los siguientes términos: "Balac, hijo del Sefor, rey de Moab, se alzó para luchar contra los hijos de Israel, y envió a llamar a Balán, hijo de Beor, para que os maldijera. Pero yo no quise dar oídos a Balán, sino que él repetidas veces os bendijo y yo os libré de sus manos (de Balac)" (109). Las palabras de Josué nos llevan al encantador relato del libro de los Números. Tres veces intentó el rey de los moabitas arrancar de labios de Balán la maldición de Israel; pero la conminación de Dios, "no maldigas a ese pueblo porque es bendito", más tarde reforzada por el categórico "di solamente lo que te diga yo", señala inflexible el camino de dirección. Balán, verdadero o falso profeta—punto debatido en exégesis—, bendice al pueblo, y en su profética bendición de prosperidad y dominio alienta la bendición de Yahveh, cuyas solas palabras Balán ha repetido (110).

Un eco de estas bendiciones proféticas y sacerdotales lo re-

---

(104) De ella se trató extensamente en *Est. Bibl.*, 1943, 304-305. Véase *Núm.* 6, 22-26.
(105) *Núm.* 6, 27.
(106) *Deut.*, 10, 8.
(107) *Lev.*, 9, 22.
(108) *Gén.*, 14, 19.
(109) *Jos.*, 24, 9-10.
(110) *Núm.*, 22-24.

coge el pueblo judío de labios de sus grandes reyes. David, a quien los súbditos consideraban envuelto en incesantes bendiciones divinas (111), después de colocada el arca en el tabernáculo por él levantado en su ciudad y ofrecidos los sacrificios, bendijo al pueblo en el nombre del Dios de los ejércitos (112). Salomón sigue el ejemplo de su padre, y en la traslación del arca al Templo deja por dos veces caer su bendición sobre el pueblo congregado. No es su fórmula la solemne sacerdotal, pero como en ella suena en la de Salomón el nombre de Yahveh, presagio de prosperidad (113).

Reverso de la bendición divina.

Ante el fecundo desarrollo de las bendiciones divinas, que a partir de la primera página del Génesis todo lo llena y en todas las direcciones tanto avanza, hoy, como ayer, el corazón del hombre bueno se abre agradecido. Bendición por bendición, la del pobre mortal es el reverso en el grandioso cuadro de las divinas bendiciones. No busquemos en él la eficacia y fecundidad del anverso: lo finito siempre será pobre e impotente ante lo infinito. A pesar de todo, ante el trono de Dios no dejará de acogerse con agrado, como eco terreno de las divinas bendiciones, el canto agradecido de David: "quiero bendecir al Señor en todo tiempo" (114), arranque generoso que, bajo una u otra fórmula, tantas páginas llena en los libros del Antiguo Testamento (115).

FÉLIX ASENSIO, S. J.

Universidad Pontificia, Comillas.

(111) *Salm.* 21, 7.
(112) 2 *Sam.*, 6, 18.
(113) 1 *Rey.*, 8, 14-21, 55-61.
(114) *Salm.* 34, 2.
(115) Véase, por ej., *Gén.*, 24, 48; *Deut.*, 8, 10; *Salm.*, 16, 7; 96, 2; etc.

Sermones inéditos del maestro Juan de Avila

Son tantos los escritos que modernamente se van descubriendo del Beato Juan de Avila, que a nadie sorprenderá—y menos a los que siguen de cerca la cada día más amplia literatura avileña—que vengamos hoy anunciando nuevos inéditos de aquel gran escritor ascético, predicador y maestro de la vida espiritual.

En el antiguo archivo jesuítico de Loyola—trasladado al Colegio máximo de Oña en 1942—se guarda un códice cuyo forro de pergamino lleva en el anverso este encabezamiento: "*Colección de Sermones del M. Avila*", puesto, a lo que parece, por algún archivero de fines del siglo XIX, y en el reverso la siguiente anotación, de letra mucho más antigua: "*Estos Sermones son del Pe. Maestro Juan de Avila*".

Muchos investigadores jesuítas tropezaron con este códice, lo hojearon y curiosearon. Hasta pensó alguno en publicarlo oportunamente, labor de cierto muy laudable, que fué aplazando año tras año, distraído sin duda por los mil senderos que se abren al paso de cualquier rebuscador de archivos. El P. José Eugenio de Uriarte trascribió algunas de sus páginas y se las cedió a don José Fernández Montaña para la segunda edición que hizo, en 1901, de las Obras Completas del Beato Juan de Avila. Ignoramos por qué el eruditísimo P. Uriarte comunicó al Sr. Montaña tan sólo una partecita del códice, no ciertamente la más auténtica y valiosa.

La primera vez que mi atención recayó sobre este manuscrito

fué en diciembre de 1944, con objeto de tomar unas notas acerca de su contenido para mi distinguido discípulo D. Luis Sala, O. D., especializado en todo cuanto al Maestro Avila se refiere. Hoy, mientras llega el momento de su publicación, me decido a darlo a conocer, extractando algunos párrafos, además de los títulos del códice, a reserva de describirlo luego más por menudo. Numeraré las piezas por el orden en que se presentan:

1.—Sermón en la Dominica primera de Cuaresma.
2.—Sermón en la Dominica tercera de Adviento.
3.—Sermón en la Dominica segunda de Cuaresma.
4.—Sermón en la Dominica de Septuagésima.
5.—Sermón en la Dominica undécima después de Pentecostés.
5.—Sermón en la Dominica undécima después de Pentecostés.
6.—Sermón en la Dominica tercera después de Pentecostés.
7.—Sermón en la Dominica novena después de Pentecostés.
8.—Sermón en la Dominica vigésimasegunda después de Pentecostés.
9.—Sermón en la Dominica vigésima después de Pentecostés.
10.—Sermón en el Miércoles de Ceniza.
11.—Sermón en la Feria segunda de Pentecostés.
12.—Sermón en la fiesta de la Natividad de la Virgen. (*Ya publicado en todas las ediciones de las Obras del Beato Avila; aquí con variantes.*)
13.—Sermón en la Feria cuarta de la Dominica cuarta de Cuaresma.
14.—Sermón en la Feria sexta de la Dominica cuarta de Cuaresma.
15.—Sermón por los difuntos.
16.—Sermón en la Dominica segunda después de Epifanía.
17.—Sermón en la Feria cuarta de la Dominica 5 de Cuaresma. (*Semana de Pasión.*)
18.—Sermón en la Dominica tercera de Adviento.
19.—Pláticas 16 a Sacerdotes. (*En realidad, debían ser* 17, *pues entre la* 15 *y la* 16 *hay otra no numerada, pero en este códice sólo se conservan* 8, *las tres primeras y las cinco últimas. Sólo las primeras están dirigidas a sacerdotes. Las que faltan no es que hayan sido arrancadas, sino que el copista, no sabemos por*

qué, saltó de la 3 *a la* 13. *Fueron publicadas, según este mismo manuscrito, por Fernández Montaña*) (1).

20.—Dos pláticas a los clérigos de Córdova. (*Ya publicadas por Fernández Montaña* [2] *y en versión distinta por las demás ediciones.*)

21.—Meditaciones del amor que Cristo nos tiene. (*Es una sola meditación en tres partes, ya publicada, como las anteriores*) (3).

22.—Ecce homo. (*Breve capítulo o meditación sobre este paso de la Pasión.*)

23.—Meditación del beneficio que nos hizo el Señor en el Sacramento de la Eucaristía. (*Publicada por Fernández Montaña*) (4).

24.—Sermón del mandato.

25.—Apuntes escolásticos en latín.

26.—Sermón sobre el sacerdocio, en una misa nueva. (*Publicado por Fernández Montaña*) (5).

27.—Sermón en la Feria segunda de Pascua.

28.—Pláticas del Maestro Avila para clérigos. (*Nueva copia del núm.* 20 *con ligeras variantes.*)

29.—Avisos muy esenciales del espíritu, electos de cierto tratado del P. Maestro Avida.

30.—Reglas a D. Diego de Guzmán y al Dr. Loarte. (*Ya publicadas.*) A continuación: Cuatro consideraciones de sí para humillarse.

31.—Avisos para la oración.

32.—De la indiferencia. (*Del P. Plaza, S. I., publicado, con variantes, en "Manresa"*, 1930.) Sigue un Indice incompleto y sin orden.

GENUNIDAD. ¿Han de atribuirse al Beato Juan de Avila todos los escritos de este códice? No todos, ciertamente, pero sí la

---

(1) *Nueva edición de las Obras del Beato Juan de Avila, apóstol de Andalucía*, con prólogo, notas, dirección y corrección del presbítero Doctor D. José Fernández Montaña (Madrid, 1901). Ocupan las páginas 548-571 del tomo II.

(2) *Nueva edición*, II, 527-547.

(3) *Nueva edición*, II, 575-589.

(4) *Nueva edición*, II, 589-594.

(5) *Nueva edición*, II, 571-584.

mayor parte. La pieza final, que trata de la indiferencia, tiene por autor al P. Juan de la Plaza, S. I. (1527-1602), y fué publicada por el P. José March en la revista "Manresa", 1930, 254-258. También en nuestro códice se le atribuye expresamente al P. Plaza. Fué este Padre, varón muy espiritual, que desempeñó altos cargos de gobierno y que trató muy íntimamente con el Maestro Avila, mientras aquél fué Provincial de Andalucía en los años 1562-1565, y siendo Maestro de novicios en Córdoba (1555) y en Granada (1556). En todos los escritos que de él conocemos se adivina la inspiración y la huella del Apóstol de Andalucía, lo cual no tiene nada de extraño, pues como escribe el P. Cristóbal de Castro, "con el P. Maestro Juan de Avila tuvo mucha familiaridad, porque fueron semejantes sus espíritus; tanto que algunos sermones o pláticas de importancia, que había de hacer el P. Plaza, se las pidió al P. Maestro Avila, el cual se las enviaba; y asentábanle tan bien como si el espíritu del que las hizo y la boca del que las pronunciaba fueran una misma cosa" (6).

Pertenece, pues, el P. Plaza al círculo que se movía en torno del Beato y dentro de su ambiente espiritual, y por eso tal vez se le agregó a esta colección de escritos avileños.

Sospechamos que tampoco la pieza penúltima (31. *Avisos para la oración*) pertenece al Beato, aunque no lo negamos rotundamente, pues su lenguaje tiene todo el sabor avileño. Como habla de *puntos* para la oración y de *hacerse presente a los misterios*, etcétera, bien pudiera ser de un jesuíta, o por lo menos de alguno muy versado en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola; y como está escrita en la mismísima letra que la siguiente del P. Plaza, se nos ocurre que podría ser de este Padre, de quien sabemos escribió unas *Pláticas de la oración* (7). Sin embargo, no lo aseguramos, ya que el manuscrito no lo consigna, como lo hace en el tratadito de la indiferencia.

Otra de las piezas del códice, cuya paternidad ponemos en duda, es la 24 (*Sermón del mandato*). Es un esbozo de sermón

---

(6) Cristóbal de Castro, *Historia* (inédita) *del Colegio de Alcalá*, folio 117 r.

(7) Cf. C. Abad, *Pláticas del P. Juan de la Plaza, S. I.*, en "Manresa", 1944, 40-57.

—bastante incompleto, aun como esbozo—, precedido de un texto largo, más de lo que es costumbre en el Beato. Después de explicar el pasaje del Génesis, 18, 3-5, comenta las palabras "*Ante diem festum Paschae*", "*Ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*", "*Cum dilexisset suos qui erant in hoc mundo*", "*In finem dilexit eos*", y anuncia un nuevo párrafo, que no desarrolla, con las palabras "*Et caro factum est*". Por el estilo no habría inconveniente en atribuírsela al Beato, pero la letra, muy distinta de las demás, aunque del siglo XVI, parece indicar, por lo menuda, irregular y enrevesada, que se trata de notas particulares de un autor, no de la trascripción de un copista. Pero lo más importante y significativo es que, al margen, poco antes del comienzo, se leen estas palabras: "*F. Cetina*: *Compluti S. Iuste*". ¿Quién es ese Cetina que escribe en San Justo de Alcalá? Dos jesuítas se me ofrecen de esa época y de ese apellido: el primero, bien conocido como Director espiritual de Santa Teresa, murió en 1568, a los treinta y siete de su edad; estudió ciertamente en Alcalá, aunque antes de entrar en la Compañía; el segundo, más oscuro en la historia, vivió de 1543 a 1613. Pero ocurre que el primero se llamaba Diego y el segundo Juan, y no sabemos cómo puede ninguno de ellos coincidir con el F. Cetina de nuestro escrito, a no ser que tengamos que leer *Frater* Cetina, modo corriente de firmar entre los estudiantes de la Compañía, antes del sacerdocio. En todo caso, surge la interrogación: ese Cetina ¿es un mero copista o es el autor? Nos inclinamos a lo segundo.

Igualmente surgen algunas dudas sobre la pieza, núm. 25, que contiene unos breves *Apuntes escolásticos* en latín, sin epígrafe de ninguna clase. Es una hoja suelta, que parece desglosada de otro códice o de algún cuadernillo descabalado, aunque por el formato, calidad del papel, tinta, etc., es uniforme con el resto del cuaderno y del códice que estudiamos, tanto que en la misma hoja, al fin, se da comienzo a un sermón que no dudamos pertenece al Beato Avila. Llenan esos apuntes poco más de una página, y tanto por su forma como por su contenido, parecen notas escolares, filosóficas y teológicas, según echará de ver el lector cuando en su lugar las trascribamos. Para atribuirlas al Maestro Juan de Avila no tenemos más fundamento que el encontrarse en este códice, sin nombre de otro autor. Si de él fueran en verdad,

nos revelarían un aspecto interesante de su personalidad desconocido hasta ahora: el escolástico.

No discutiremos la paternidad de las *Pláticas* 16 *ad Sacerdotes* contenidas en el núm. 19. Las admite como auténticas el señor Fernández Montaña, las rechaza sin pruebas la edición del Apostolado de la Prensa (Madrid, 1927), 8. El compilador de nuestro códice piensa que son del Maestro Avila, si bien no posee argumento cierto. Por eso anota después del título: "*Puto esse del Maestro Avila vel alicuius docti et pii, forsitan alicuius de Societate*". Esta sinceridad y crítica para exponer sus dudas cuando no tiene plena seguridad nos ofrece garantías más que suficientes para fiarnos de él en los demás casos, en que explícita o tácitamente atribuye al Beato Avila los sermones o pláticas.

A que estas de que hablamos sean del Beato no es obstáculo el hecho de que una vez se cite la Sesión 21 del Tridentino, ya que este Concilio se clausuró en diciembre de 1563, y el Beato murió en mayo de 1569. Por otra parte encontramos que se menciona en una de ellas al Obispo de Granada, D. Fernando de Avalos, muy conocido del Beato; que en otra se habla de las fiestas de Ecija, ciudad evangelizada por el Apóstol de Andalucía; además de que el lenguaje y estilo delatan al popular y fervoroso predicador, y enteramente avileña es la doctrina que da en la plática penúltima sobre la frecuencia de la comunión.

¿Puede darse por cierto que todo lo restante del códice es del Beato Juan de Avila? Nosotros así lo creemos, a lo menos en lo sustancial, quedando sin embargo por dilucidar el problema de si los sermones y pláticas proceden directamente de los papeles del Beato Avila, de su pronunciación oral, o bien de copias y apuntes—acaso con retoques—de sus oyentes y discípulos.

Un argumento en pro de la autenticidad o genuinidad de las piezas contenidas en nuestro códice es la antigüedad de los manuscritos y el hecho de haber sido compilados, o por lo menos revisados casi en su totalidad, por un discípulo del Beato, como luego explicaremos.

Acaso se remonte al mismo compilador del siglo XVI la anotación que se lee en el reverso del pergamino que resguarda el códice: "*Estos sermones son del Pe. Maestro Juan de Avila*".

Hay otro resguardo interior, de papel, en cuya última página,

bastante desgastada, quiso el compilador formar un Indice del contenido. Al final de ese Indice, y en el extremo de la última línea, se puede leer este nombre: "*P. Fraco Gómez*". Es la firma de uno de los más ilustres discípulos del Apóstol de Andalucía, por cuyos consejos ingresó en la Compañía de Jesús. El P. Francisco Gómez, nacido en Fregenal de la Sierra en 1524, explicó Teología en Córdoba mientras disfrutaba del magisterio espiritual de Juan de Avila. Siendo ya jesuíta, volvió a regentar la misma cátedra, y era Rector de aquel Colegio cuando le alcanzó la muerte, en 1576. Consta que dejó muchos manuscritos, pero de él apenas tenemos más noticias que las muy laudatorias trasmitidas por el Licenciado Muñoz en la "Vida del Maestro Juan de Avila". A juzgar por la letra de su firma y del Indice y de ciertas acotaciones, afirmaríamos sin vacilar que fué el mismo P. Gómez el que revisó casi todos los escritos aquí coleccionados, añadiendo al principio de muchos de ellos la festividad en que fueron predicados, en forma como ésta: *Dnica. in Septuagesima; D*ª. 11 *post Pente.*, etc. ¿Participó también él en la transcripción de algunos sermones? No nos atrevemos a asegurarlo.

¿Pero consta que ese P. Francisco Gómez coleccionó y autenticó, por decirlo así, con su firma todos los escritos que aquí se contienen? No consta de todos, pero sí de la mayor parte.

En el Indice por él trazado se recogen los títulos de los primeros 24 números arriba catalogados, a excepción del 9 y del 17, cuya ausencia en el Indice es explicable, o bien por una simple distracción, o bien por haber sido incluídos esos dos sermones tardíamente. De cualquier modo que sea, el sermón 17 lleva el sello evidente del Beato Avila, y el 9 es sin duda aquel famoso sermón al que alude Fray Luis de Granada cuando nos dice que hasta las piedras del templo parecían temblar al oírlo.

Además de los 24 números dichos, contiene ese Indice también el número 28, que es una segunda copia de las Pláticas a los clérigos de Córdoba, de cuya autenticidad nadie puede tener la menor sombra de duda. (8)

---

(8) Hemos dicho que el Indice contiene los 24 primeros números, pero no lo queremos afirmar con decisión, porque dudamos muchísimo de que el *Sermón del mandato*, señalado por nosotros con el núm. 24, responda al que en el Indice se designa con el siguiente epígrafe: *Fer.*ª 5.ª *in çaena Dni.* Bien pudiera ser que éste—con otros más quizá—

Las piezas no contenidas en el Indice son la 25, la 26, la 27, la 29, la 30, la 31 y la 32, que debieron ser añadidas con posterioridad. De ellas pertenece evidentemente al Maestro Avila, por confesión de todos, la 30. La 29 no hay por qué negársela, ya que el mismo códice nos asegura que esos *Avisos muy esenciales* han sido entresacados de un tratado del Beato. Tampoco tenemos motivo alguno para dudar de la 26 y de la 27, cuyos conceptos y lenguaje son típicamente avileños. Sobre la 25 hemos dicho ya lo que sabemos, así como sobre la 31 y la 32.

En resumidas cuentas, el testimonio del coleccionador es buen argumento en pro de la autenticidad de estos manuscritos. Debemos, pues, admitir las 23 primeras piezas de esta colección como obras del Maestro Avila, mientras en algún caso particular no se demuestre lo contrario. Y creemos que nunca se demostrará. ¡Tan clara aparece la huella del Apóstol de Andalucía! Sabiendo además, a ciencia cierta, que los números 12, 20 y 21 son del Beato Avila, por hallarse publicados en todas las ediciones de las Obras completas, aun en las más antiuas, y tener en su favor abundantes testimonios, podemos afirmar que las demás igualmente pertenecen al mismo autor.

Cualquiera puede observar que el Beato tenía por costumbre designar con la palabra *Thema* el texto que hacía preceder a sus sermones (véase lo que dice en las primeras líneas del Tratado I sobre el Espíritu Santo, y el Tratado XII sobre Nuestra Señora), y terminar los mismos con la frase "*ad quam nos perducat,* etc.", o con otra parecida, en que salía a relucir la *gracia y la gloria*. Pues bien; eso mismo se observa en casi todos los sermones de este códice.

Cuando se haga la edición crítica de todos estos sermones y pláticas, se demostrará más detenidamente su genuinidad, cosa que por otra parte apenas será necesario, porque cualquier lector reconocerá en cada párrafo y aun en cada línea el estilo, el espíritu, las cualidades y los defectos característicos de Juan de Avila.

VALOR DEL CODICE.—Ya hemos indicado el aprecio que nos

---

falte en el códice, y que el del mandato haya sido agregado posteriormente. Opinamos que el códice primitivo debió de terminar con el número 23, según parece indicarlo la palabra "*Fin*", con que se cierra esa Meditación, cosa que no ocurre al final de ninguna otra pieza.

merece el manuscrito. Hojeando atentamente los descosidos cuadernillos que integran el códice, descubrimos en un ángulo del fol. 139r estas palabras muy desvanecidas: "*Del M. Avila.—f. l. de Gra*". Nos hallamos indudablemente ante la firma autógrafa de Fray Luis de Granada, esclarecido discípulo y primer biógrafo del Maestro Avila, lo cual induce a pensar que, si no todo el códice, por lo menos uno de sus cuadernillos fué propiedad del egregio escritor. Este dato acrecienta el valor del documento y es una prueba más de su antigüedad.

Pero, en nuestra opinión, todavía avalora y encarece más estos escritos, porque los acerca más a su fuente primigenia, es decir, a la persona del Beato en sus últimos años, el hecho de haber sido recopilados y revisados por el P. Francisco Gómez. Como este Padre murió en 1576, la compilación tiene que ser anterior a esa fecha, muy próxima, como se ve, a la muerte del Maestro Avila (1569).

Siendo estos manuscritos de tanta antigüedad, y procediendo de fuente tan pura, como que pasaron por las manos de dos tan ilustres discípulos de Juan de Avila, ¿no habrá entre ellos algunos autógrafos del mismo Maestro?

Cuestión es ésta que nos intrigó desde el principio y que no hemos logrado resolver de manera satisfactoria, porque mientras esto escribimos no disponemos más que de tres cartas autógrafas del Beato, con las que establecer la comparación. De una de ellas sólo está en nuestro poder la reproducción fotográfica, tomada de la Academia de la Historia; de las otras dos tenemos ante la vista los originales, pertenecientes al Archivo del Colegio Máximo de Oña. Pero una y otra presentan caracteres gráficos tan diferentes, que cualquiera diría que no proceden de la misma mano. Y, sin embargo, es ciertísimo y evidente que las dos son autógrafas del Beato. Tenemos, pues, escaso material para hacer una comparación bien fundada.

En letra muy semejante a la de Juan de Avila están escritos los dos primeros sermones y acaso más el número 27. Cotejada su escritura con la auténtica del Beato, coinciden perfectamente en las abreviaturas, en la manera con que a veces trazan la *a*, abierta por debajo, en la forma característica de la *rr* o de la *r*

simple con sonido fuerte, en la *h* muy prolongada hacia abajo, en la ligazón de la *c* con la *h* o con la *t*, y de la *s* con la *t*.

Pero como estos rasgos aparecen en otros muchos escritos del siglo XVI, y como su identidad o semejanza es explicable en discípulos del Beato por otras razones, vgr. porque conocían perfectamente la letra de su maestro y sobre todo porque acaso la tenían ante los ojos cuando trascribían estos sermones, no nos atrevemos a decidir esta cuestión, que dejamos a más expertos grafólogos.

También bajo otro aspecto es valiosísimo este códice. Cuando se publique, se verá cuán lejos estamos todavía de poseer una edición crítica de las Obras completas del Maestro Juan de Avila.

Ninguna de las ediciones que poseemos es completa, ya que aun quedan por publicar—y por descubrir—muchos de sus escritos (cartas, sermones, tratados), que yacen olvidados en la oscuridad de los archivos, aunque ya conocemos a cuatro o cinco investigadores que están sobre la pista.

Es, además, cosa notoria que los escritos ya publicados no lo están de una manera crítica y exacta. En las últimas ediciones se ha modernizado el lenguaje. Y aun las más antiguas me persuado que no reflejan con fidelidad todas las añejas tonalidades y matices del habla del Beato.

Así, por ejemplo, con sólo comparar el Sermón de la Natividad de Nuestra Señora, ya publicado en 1596, con la versión que ofrece nuestro códice, hallamos en éste ciertas formas lingüísticas y fonéticas de rancio sabor, que han desaparecido en todas las ediciones impresas, modernizándose en obsequio del lector vulgar: *prencipio* (por principio), *agora* (por ahora). *nascer* (por nacer), *ansí* (por así), *invidia* (por envidia), *ternd* y *ternía* (por tendrá y tendría), *captivo* (por cautivo), *dubdar* (por dudar), *conoscer* (por conocer), *rreyóse* (por rióse), *dezí* (por decid), *aqueso* (por eso), etc.

Por las escasas piezas, ya publicadas, de este códice, se echa de ver que el texto impreso en todas las ediciones debe ser corregido y completado muchas veces, ya que no son raras las omisiones de frases y aun de largos párrafos. Cosa análoga, aunque en menor cuantía, puede afirmarse de las dos cartas del Beato, cuyos originales tengo a la vista. ¡Con qué despreocupación y con

cuánto desconocimiento paleográfico se han hecho las ediciones de nuestros clásicos!

En ocasiones la lectura de nuestro códice aclara e interpreta pasajes que en los textos impresos resultan enigmáticos e ininteligibles.

Vaya un ejemplo, el más curioso con que he tropezado.

Lo mismo en la primera edición de 1596 que en la última de 1941, el Sermón de la Natividad (párr. 5), nos ofrece las siguientes frases:

"*Bien me quiere Dios. Salvarme tengo. ¿Cuándo? No hay hombre cuerdo a caballo. No queráis tanto a este hijo, no os alegréis demasiadamente con él*".

Frases que siempre fueron para nosotros un verdadero logogrifo, hasta que en nuestro códice las leímos en esta forma, sin duda la primitiva:

"*Bien me quiere Dios; salvarme tengo. ¡Qué don! ¡Qué don! No hay hombres que puedan acaballo de decir. No queráis tanto ese hijo; no os alegréis con él demasiadamente*".

Creemos, pues, que alguna utilidad y servicio prestará este códice a la futura edición crítica de las Obras completas del Maestro Juan de Avila.

DESCRIPCION DEL CODICE.—Integrado un tiempo por diversos cuadernillos cosidos entre sí y hoy enteramente sueltos, presenta las siguientes características, con las que completamos su descripción:

Signatura: Est. 8, plut. 4, núm. 55 bis.
Materia: Papel, con forro de pergamino.
Tamaño: 225 × 170 mm.
Foliación: Después de una hoja en blanco, sin numerar, siguen 177 folios con numeración moderna a lápiz. Esta es la foliación que tendremos en cuenta y a la que siempre nos referiremos. Algunos folios muestran también otra numeración antigua, a tinta, de la cual prescindiremos por ser muy incompleta. Con todo, queremos consignarla aquí: fol. 71-998 (equivale a la moderna 1-28); 134 (modern. 29); 145-153 (moderna 30-38); 230-242 (modern. 39-51), con una hoja sin numerar después de la 237; 248-256 (modern. 53-61; 296-305

(modern. 62-75); 317-322 (modern. 76-81). Más adelante aparece una hoja que lleva la numeración 39 y equivale a la moderna 155, y otra que lleva la 42 y equivale a la moderna 158. El último cuadernillo tiene distinta numeración: 9-24 (moderna 161-176).

Líneas de cada página: Oscilan entre 31 y 52; por término medio más de 40.

Letra: De muy diversas manos, todas del siglo XVI. No aparecen más que tres firmas en la forma y lugar ya descritos, y son las de *Fr. L. de Granada* (fol. 139r), *F. Cetina* (folio 151r), y *P. Francisco Gómez* (fol. 177v).

Contenido: Transcribiremos aquí, a fin de que el lector se dé cuenta del manuscrito, el *Incipit* y el *Explicit* de cada pieza, mas no en la forma brevísima y escueta que es costumbre en tales casos, sino con cierta amplitud, que sin duda agradecerán las especialistas en la literatura avileña, mientras no se publique todo el códice.

Como nuestro intento no es, por ahora, hacer una edición para la lectura y divulgación de estos sermones, ni siquiera fragmentariamente, sino tan sólo dar a conocer paleográficamente el manuscrito, lo trascribimos con la máxima exactitud, sin deshacer las abreviaturas, y dejando intacta la ortografía original. Unicamente nos tomamos la libertad de juntar las sílabas mal separadas y de disociar las palabras mal unidas, de poner a veces mayúsculas y de multiplicar las comas, los puntos y los acentos, que escasean en el manuscrito, a fin de que no se convierta esta trascripción en un rompecabezas.

Las *letras en cursiva*, y a veces también el punto después de palabra, indican abreviaturas; nos valemos de este recurso, tal vez no del todo exacto, por comodidad tipográfica.

Nuestra es la numeración de cada una de las piezas.

[1]

In dominica 1.ª quadra*e*.

Thea. Ductus est Jesus in desertum. Math. 4.

Incipit. fol. 2r: Quis revelabit faciem indumēti eius? Job 41.

Hablando n*ro* Señor Dios de las astucias y engaños del demonio, dize: ¿quién descubrirá la faz del q. tanto sabe, de su vestidura quién descubrirá la faz p*a* engañar, del q. tantas artes y mañas inventa p*a* nos dañar? Pocos de nosotros podemos dizir lo q. el bienaventurado apóstol dixo escriviendo a los de Corinto.

Explicit fol. 9r: esfuérçate tú, h*o*, el t*po*. q. en este mundo estuvieres a pelear varonilmẽte contra los demonios y sus asechanças, y si ansí lo hizieres, vernán no solamẽte los ángeles a te servir y consolar, pero el mismo Jesu Xp*o* verná y te consolará y te esforçará y abraçará y te dará gr*a* p*a* este vencimi*o* y después su gl*ia* ad quam nos *pducat*.

[2]

In dominica 3.ª adventus ser*o*.

Th*a*. Ego vox clamantis in deserto.

Incipit fol. 9r: Fuele preguntado a Sant Jo. Baptista quién era, y él respondió: Yo no soy el Mexías ni Helías ni soy *aql. ppheta* de quien dixo Dios a Moysén: Yo resucitaré un *ppheta* de medio de tus h*ros* como tú, y quien deste me tocare, él me lo pagará. Ninguno destos, dize S. Jo., yo no soy. Pues si tú no eres ningo destos, dizen ellos, cómo as sido osado de poner rito nuevo en el pueblo?

Explicit fol. 16v: Con vergüença de mi cara lo digo: aparejado tengo mi establo, venid S*or* q. el establillo está barrido y regado. Establo soy; supla v*ra* m*ia* lo q. en mí falta, p*vea* lo q. yo no tengo, y si así os aparejáredes, sin ninguna falta verná. Plega a su m*ia* q. de tal mañ*a* nos aparejemos, q. él nazca en nosotros, q. nos dé aquí su gr*a* y después su gl*ia*. Amẽ.

[3]

Dominica 2.ª qu*dragmae*.

Th*a*. Miserere mei, fili David; filia mea male a demonio vexatur. Mth. 15.

Incipit fol. 17r: Para quel Señor nos embíe su gr*a* y todo lo

que dixéremos sea a gloria suia y alabança, supliquemos a la gloriosa Virgen María nos la alcançe, y para que ansí lo haga, digamos abemaría. —Miserere mei, etc. Las palabras que darán fundamento a n*ro* sermón las dixo una muger atribulada a n*ro* Señor *Jhu Xo* y alcançó dél lo que pedía.

Explicit fol. 21r: Pues ansí es, llamémoslo, y si no respondiere una vez, llamémoslo otra y otra, que respondernos ha y darnos a gr*a*, y después gl*ia*, quam mihi et vobis prestare dignetur *Xpus Ihus* Mariae filius, qui cum Patre et Sp*u* vivit et regnat Deus per omnia seculor, secula. Amen. Deo gr*as*.

[4]

IHS. D*nica* in septuagesima.

Thema: Voca operarios. Math. 20.

Inc. fol. 21v: El oficio de padre de las campañas, el que tiene casa y hazienda, lleva obreros a travajar, ales de pagar muy bien a los travajadores el jornal que puso con ellos, no les a de defraudar en la paga de su travajo; el que derrama la sangre de su próximo, y el que no paga el jornal al que travajó en su haziendo, ygualmente peca, hermanos son, yguales los haze la sagrada Scriptura. El que tiene hazienda p*a* llevar a ella quien se la cure y labre, tenga manos para pagalle su jornal y travajo. El cargo del que va a travajar es hazer fiel*mte* todo lo que pudiere, y travajar con diligencia y cuidado; el oficio de la muger, el oficio de la señora de la casa es guisar muy bien de comer a los que andan travajando en la hazienda de sus maridos, para que quo vengan cansados, se refresquen y descansen y huelguen. Veislo, pues, aquí bien repartido: el señor de la viña es Dios, es muy buen pagador a maravilla.

Expl. fol. 28r: ¡Señor, que me canso! ¿Y la cena qué será? Que tú eras viña de Dios, y Dios te a de dar ayuda para que travajes, y después que tú seas buena viña, ¿qué te dará? Que tengas fuerças para que obres en el que te alquiló y acudas a él con todo el fruto tuyo, para alcançar la gl*ia* quando vayas

desta vida y digas: Señor, ya vengo acá a loaros y a glorificaros. Esta cena, ni lengua os la podrá dezir, ni entendimio entender ni juycio ymaginar. Bienaventurado travajo, que tal galardón espera, que tal y tan buena cena aguarda, aquí de gr*a* y después de gloria, ad quam nos perducat. Amen.

[5]

IHUS. Dominica 11.ª post Penthe. Del maestro Joanes de Abila.

Qui se humiliad exaltabit., et qui se exaltat humiliabit. Lucae 14.

Inc. fol. 30r: Tenemos una regla dada y publicada por X*po* n*ro* Redemptor, muy necesaria de ser sabida y puesta por la obra, que el que se ensalçare, será humillado, y el que se humillare, será ensalzado. Mire, que quien quisiera subir, necessario es que sea medido por este rasero, por esta regla, que sea humillado, y q. el q. se atrebiere a humillarse por X*po*, que le subirá y ensalçará. Ay unas sentencias preciossas, dichas por n*ro* Redemptor en el evangelio, que todas debían ser sabidas de coro.

Expl. fol. 32v: Pues aora en este tienpo, antes que se cierre la puerta y se entre el esposo en las bodas, aora que nos ruega y nos conbida, aunque él es el injuriado, con el perdón y su amistad, no aguardemos a que nos diga: necios sois, quia vocavi et renuistis, et vocavi et non respondistis, y pues aora tan buena feria n*ro* Señor haze de pecados y estamos aquí en la feria, no quede nadie que no lleve perdón de sus pecados. Vengámonos a los pies de n*ro* Señor, acusándonos con el publicano, confessando n*ros* peccados, p*a* que aquí nos dé gr*a* acá y allá gloria.

[6]

† Dominica 3 post Penthe.

Hic peccatores recipit et manducat cum illis. Luc. 15 a.

Inc. fol. 33r: P*a* que nos sea dada la gr*a*, supliquemos a la V*gen* sanctissima nos la alcance, y por más la obligar, digamos

mente pia Ave María. —Iste (*corregido*: Hic) peccatores recipit, etcétera. Estas palabras, que darán fundamento a n*ro* sermón con el ayuda y fabor del Spiritu Sancto, son tomadas del evangelio de la dominica 3 de Penthe.; son palabras dichas de unos malos hombres; dixéronse a I*hu* X*po* accusándole que era mal hombre; tomárselas emos de la voca p*a* entenderlas como se an de entender, porque algunas vezes dezían unas sentencias de el Spiritu Sancto, aunque eran malos.

Expl. fol. 36r: ¿No habéis visto quando un rufianzito anda por una muger rodeándole la puerta y pasando malas noches por ella, y dize en su corazón: yo haré que paséis lo que yo pasé, y que andéis tras mí como yo andube tras vos? Pues ansí pasa, aunque la comparaçión no sea muy al pelo, por la p*sona* ser mala acá y buena acullá. Ansí, dize I*hu* X*o*, dexalda, que lo que me hizo pasar por traella a mí, agora me lo pagará, que yo aré que sepa por experiencia lo que yo pasé por ella: *ego ostendam illi quanta oporteat eum pati p. nomine meo*, porque por muchas vezes que llamé y no me oyeste, tú llamarás y parecerte a que no te oyo. Después que tú buscares a I*hu* X*po* y no le allares a tu parecer tan presto, mira que esta es la causa, que quiere con tu constancia ser pagado del trabajo de su llamami*o*, p*a* darte acá gr*a* y allá gloria.

[7]

Dominica 9 post Penthe.

Videns I*hs* civitatem, flevit super illam dicens: quia si cognovisses et tu. Lucae 19.

Inc. fol. 36r: Dice el Eclesiástico: *musica in luctu inportuna narratio est*. Estáes muy triste y llorando por una cosa que mucho os duele, y biene a beros alguno a quien no toca v*ra* pena y se quiere parar a daros música; claro está que es muy fuera de tiempo, cosa ymportuna y enojosa. Los predicadores que en este sancto lugar nos ponemos a deziros *vdades* y consolaros de v*ros* peccados, querer predicaros v*ras* yntençiones y libiandades, cosa digna de reprehensión es, y los otros días (*tachado*: de feria) sería peccado venial y oy sería pecado mortal, pues q. oy

lloró Xo, y la Yglesia nos representa sus lágrimas; pues si llorando Xo os quisiéssemos dar música, ¿no os pareze que sería daño de gran culpa? Pues pa que sintamos las lágrimas de Xo con aquella reverençia que se les debe y sepamos deçir de ellas, roguemos y supliquemos al S. que nos dé gra pa ella y pongamos por intercesora a la Vgen sanctissima diciendo con devoción Ave María.

Expl. fol. 37r: Los que agora vivís sin temor, entonzes será el temblor. ¿Quréis oyr una cosa nueba que nunca la abéis oydo? Que os abéis de morir. Eso no ay niño de çinco años que no lo sepa. Pues nuebo es, q. verná tiempo que quando estéis en la cama y os digan los médicos: Señor, catad que os habéis de morir de aquí a tres oras, allí será el temblar; cosa nueba os parezerá, cosa nunca oyda, gran temblor os tomará. ¿No os acordáis del Rey Baltasar, que no se acordaba de su muerte y hazía grandes convites y mandó traer los basos del templo que avían llebado con los captivos y vevían con ellos, y aunque se lo dezían los pphetas, no temía; hasta que estando seguro, bido el dedo que scribía en la piedra y decía; mane, tetel, phares. ¿Qués eso? Dióle tan gran temblor, que las rodillas se daban unas con otras. Allí es el temblar, que los que biven sin temor al tiempo de la muerte tiemblan, y los que en la vida temen la muerte están entonzes muy seguros.

(*Parece que el sermón, tan breve, no debe acabar aquí; siguen tres páginas en blanco, que acaso el copista pensaba llenar más tarde.*)

[8]

Ihs. Dnica 22ma post Pente. Dnica. sermo.

Tha. Cuius est imago hc.? Math. 22b.

Inc. fol. 40r: Porque lo que dixéremos sea para gla de Dios y provecho de nras ánimas, supliquémosle nos dé su gra poniendo por medianera a la tesorera della. El santo evangelio que se ha cantado en la misa de oy depende del que se cantó quando las bodas. Reprehendió allí el Señor a los phariseos porque no avían querido venir a las bodas, y díxoles lo que ya entõçes oystes;

luego aquella gente fingida, de fuera santa y de dentro mala, inierunt consilium ut caperent I*hum* in sermone. ¿Con quién lo avían para que lo pudiesen tomar en palabras? Tienen esto los malos, que ay algunos que tienen alguna señal de remo, y otros que sin duda podemos perder la confiança.

Expl. fol. 45v: A los que se parescieren a I*hu* X*po*, a los que tuvieren su ymagen y le ymitaren en los travajos, ¿sabéis qué les dará el día del juyzio?, la perfecta ymagen, que serán semejantes a él, que ni queremos ser malos, ni lo podremos ser; allí no avrá pecado, allí seremos buenos de dentro y de fuera, allí n*ra* ánima saldrá de ver a Dios (*en el ms. parece que queda una línea en blanco*), que ni ojo vió, ni oreja oyó, ni el coraçón del hombre lo pudo comprehender; allí n*ra* ánima tendrá ymagen que verdaderamente sea buena, sin poder ser mala, y tendrá descanso, sin tener temor de perdello; allí será del todo bienaventurada, porque para siēpre gozará de Dios en la gl*ria*, quam mihi et vobis.

[9]

Ihs. Da. 20ma post Pētecos.

Multi sūt vocati, pauci v*o* eledti. Math. 22 a.

Inc. fol. 47r: Prevolat intellec*tus*, tarde aut. aut null*us* affectus, ait Augu. Muchas vezes se nos entiende el bien y se nos daña por hazello; entiéndesenos la voluntad de Dios, y dámosle de mano; conbídanos a su mesa, y tú quieres más la del mundo. Roguemos a su magestad que nos libre deste tan gran mal y nos enseñe a hazer su voluntad, y pongamos por medianera a la... Tristicia est mihi magna et ingens dolor. ¿Sabéis por qué? Porque dizē que van muchos x*pianos* al infierno. ¿Entendéislo o queréis que lo diga más claro? No sé cómo. ¿No os parece ques esto para tener gran dolor?

Expl. fol. 51v: Quid habeo, que sea mío? El coraçón, el cual de tal manera es tuio, que ni ángeles, ni todo el resto de las criaturas, ni el mismo Criador, según su santa ordenaçión, te lo puede forçar; pues si quieres dar algo que sea agradable a Dios, y sin lo cual nada que le dieres le podrá agradar, dale tu coraçón,

niégate a ti mismo, fuerça y niega tu voluntad, toma tu cruz y síguele, y con esto da limosna, ayuna, ten oración, haz buenas obras, ut intres per angustam portam, y vayas a aquellos palacios grandes y espaciosos de la *grla.* ad quã, etc.

[10]

In feria 4a. cinerum.

Tema: Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio et fletu et plantu.

Inc. fol. 153r: Bien aventurado aquel que nunca ubo tristeza de coraçón, y nunca fué atribulado por aver pecado contra Dios. Bien aventurado aquel q. nũca tubo que decir: Señor, pequé, pésame porque pequé y te offendí. Ecce enim ex hoc veatam me dicent. Todos la llamamos bien aventurada a esta bien abenturadada doncella, que nũca, por aber offendido a Dios (*entre líneas*: no) tubo tristeza de corazón, porque nunca pecó, ni jamás ofendió en lo más mínimo del mundo a Dios. Meta cada uno la mano en el pecho y conoscerá el bien que le hizo Dios en no haber pecado en cosa que le diese remordimio y congoja por dezir: Pecado he y en desgracia estoi de Dios. Esta obra de no pecar, de Dios es, y obra es de Dios levantaros después de aber pecado.

Expl. fol. 57v: Si tienes algo malgastado, dice Dios, tornaos a mí. ¿Cómo? In jejunio et fletu, etc. El cuerpo lo sienta, y si te dió goço el pie, llora de dentro y después salga afuera, q. si defuera si no de dentro. Seremos como hipócritas. Hic edisere de evangelio: cum jejunatis, nolite, etc. Y es de tanta fuerça este lloro y arrepentimio y llamar a Dios en tanta nescesidad, no a otro, sino a tu Dios, a tu Padre y a tu Esposo, q. bastara por la pasión de Jesu Xo a darnos su gra, etc.

[11]

Ihs. In 2.ª die Pentecostes.

No. n. misit Deus filiũ. suũ. ut iudiçet mundu. sed ut, etc. Joa. 3.

Inc. fol. 58r: Grandes espuelas son, p*a* el q. entiẽde alguna obra, entender el fin y tener confiança que saldrá con ello. Quando desperamos de alcãçar alguna cosa, no buscamos medios p*a* ella, ni los ponemos por la obra. Pensando yo alguna vez q. la causa por q. tan pocos buscan el *Spu.* sancto, quam descuydados biven de pensar si tengo yo el *Spu.* sancto. Comen, ríen, entiẽden en negotios y un corezuelo de una muger hermosa los lleba tras sí perdidos; y la hermosura del *Spu.* s. tiene tan pocos amadores q. pierdã. el sueño por él. ¿Quãtos sueños os a quitado esta cõgoxa del *Spu* s. ?Cosa es maravillosa quán pocos amã y deseã este Señor.

Expl. fol 61r: Yo lo declararé. Quãtas vezes estáis rebẽtãdo por tener debotiõ, y tenella muy liviana, porq. aquella sale conforme a la sanctidad q. ay dentro. ¿Y no os a acõtescido otras vezes, sin pensar en ello, veniros un fuego tã grãde q. os abrasa las ẽtranas, q. dezís: nũca tal pẽsé? Esso no tenéis de vos, ny de la gr*a* y virtudes. Pues ¿q. es esso? Essa es la fiesta del Spi. s. Como Dios, os movió a hazer cosa q. v*ra* fuerça no bastava. Quãdo vieres ẽ tí desso, dí: no lo pẽsé yo, ese es el S. S. q. mora en vos, quãdo tienes grã cõtritiõ, esto haze llamar padre, padre! Házete q. no te olvides, sino q. siempre andes al lado de Dios. Este Señor es el q. se nos da p*a* esta y p*a* otras cosas. Laus Deo. Amẽ.

[12]

Ihs. In festo Nativitatis Btae. Virginis Mariae.

Inc. fol. 62r: Liber generationis Jesuch*i*. Las palabras, que más son prencipio del evangelio que fundamento del sermón, scríbelas el glo. s. Math. Cántanse en lebangelio de la presente fiesta del nascimio. de la Virgen María. (*Este sermón está ya publicado; en nuestro ms. falta el comienzo, pero en cambio se añaden al final no pocas cosas inéditas.*)

Expl. fol. 69 v: Veis a esta niña q. es nascida oy p*a* ser madre de Dios y n*ra* no a uno sino muchos. Estad en la puerta cõtinuamẽte, q*l* coxo muchos días estuvo; si luego se fuera, no alcãçara la lymosna q. sant Po le dió. Véte y dí: Señora, lymosna! Muy

malo he seydo, peccador, muchas offensas e hecho a Dios, no tengo cara *pa* parecer, no tengo ojos *pa* hablar a v*ro* hijo. Lymosna os pido, rogad por mí, alcãçadme p*dón.* rogad a v*ro* hijo bendito por mí. ¿Quién será esta niña? No ay q*en.* lo sepa en la t*era.*

[13]

† Feria 4 post D*nicam* 4 Quadragessi*e.*
Quamdiu sum in mũdo, lux sum mũdi. Joa. 9.

Inc fol. 60 r: Dulce lumẽ delectabile oculis est videre solem. Dice la sagrada scriptura q. es cosa deleytable ver y gozar del sol. Quo el ángel sant Rafael visitó a Tobías, saludándole le dixo: gaudiũ sit tibi, bone vir. Respondió Tobías: quale gaudiũ erit mihi, qui lumẽ celi nõ video? Dios te dé gozo, buen varón. Respondió: qué gozo puedo tener, q. no veo la lũbre del sol ni la claridad del cielo? Si ver esta luz y claridad de acá, es grande alegría y cosa dulce, ¿q*to* más será ver la luz y claridad s*pual* de la gr*a* q. viene a n*ras* a*ias* con la qual es visto Dios?

Expl. fol. 75 v: Llorarán, dize, los sacerdotes y dirán: no entregues tu cibdad en oprobio. Esto avíamos de dezir los sacerdotes, en esto avíamos de entender, en rogar y anhincar a Dios por su pueblo. Desventurados de nosotros q. emos menester quien ruegue por nosotros. Dize Dios q. Prophetae p*rhetabunt* mendaciũ et sacerdotes aplaudebant manib*us* suis et popul*us* me*us* dilexit talia. Los p*htas pphetizavan* mentira y los sacerdotes davan palmas con sus manos y mi pueblo amó y agradóse destas cosas. H*ros,* amansemos a Dios, tomemos en n*ros* coraçones a Jesu X*o,* llevemos su cruz, enmendemos n*ras* vidas, pidámosle mi*a,* q. hazérnosla a y darnos a gr*a* y después su gl*ia,* ad quam, etcétera. Laus Deo.

[14]

† Feria 6 Dom. 4 Quadrag*e*.
De Lázaro.

Ubi posuistis eum? Dicunt ei: D*ne,* veni et vide; et lacrimatus est Jesus. Jo. 11, c.

Inc fol. 76 r: Cuẽtasenos cómo resucitan los muertos en la Ep*la* q. oy se canta en la missa, cómo el *ppheta* Eliseo resucitó a un mancebo, hijo de una buena muger biuda. El evangelio nos cuenta de otro q. n*ro* Maestro y Redemptor Jesu *Xo*. resucitó. Poderosa es la mano del S*or* p*a* hazer q. los q. a este sermón venimos enfermos vamos sanos. Tenía una muger biuda un hijo enfermo de una enfermedad muy peligrosa q. no le dexava resollar. Vase al p*pheta* y dízele q*xándose*: téngote por huésped y muérese mi hijo; dale salud, resucítamelo. Van a la cama, donde estava el moço y tomólo el p*pheta* y metiólo en un cenáculo e hizo or*on* por él, tendióse tres vezes encima dél, suplicando al S*or* y diziendo: S*or*, suplico a v*ra*. Mi*a*, q. deis vida a este moço, q. le volváis la vida. Oyó n*ro* S*or* la boz de p*pheta* y levantóse el p*pheta* y diólo bivo a su madre: ecce fili*us tuus*. ¿Q. queréis? Ruegan las h*ras* Maria y Marta y resucita el S*or* a su h*o* Lázaro. Acá por la madre biuda resucita Eliseo al hijo. Bendito sea p*a* siẽmpe quien nos dió madre y h*ros* en quien está todo junto: la Virgen n*ra* S*a* es Marta, es Maria, es n*ra* verdadera h*ra* y madre, la q. sabe y puede rogar a Dios por nosotros, q. nos sane, q. nos resucite. Emos menester en este sermón g*ra* de n*ro* S*or;* supliquémosle q. nos la alcançe y p*a* q. ansí lo aga, digamos el Ave María.

Expl. fol. 81 v: Quo el S*or* quiere hazer q. salgas del pecc*o*, porq. él quiere q. lo dexes y q. lo dexes librem*te*, sales libre y de tu voluntad, y esto todo sabe hazer y quiere n*ro* S*or*. Esta es la gr*a* q. a ningu*o* se da, q. la desecha, y a ning*o* da Dios esta dádiva y md. q. no se aproveche della. Quíta la piedra, dize Dios. Estonçes quo andes buscando a Dios como él a tí, ámale, sírvele, como quiere y manda q. le sirvas. Darte a la boz grande q. dize: Lázaro, sal fuera! Salió resucitado; saldrás tú resucitado con nueva vida de gr*a*, hazerte as hijo de Dios q. primero eras del demonio; recibirás gr*a* y después gloria, ad quam, etc. Deo gr*as*.

[15]

† Pro deffunctis. Optimus.

Nolumus ignorare vos, fratres, de dormientib*us*, ut non contristemini sicut et caeteri qui spem non h*ent*. 1 ad Thesalo. ca. 4.

Inc. fol. 82 r: Por terrible y espantosa y despreciada q. paresca la muerte, ay en ella muchos y muy grandes provechos y bienes, si bien lo savemos considerar. Cierto no dejara tan grande venganza Dios, sy della no pensara sacar algún bien, y será muy grande, más quel mal q. el dimono procuró; pero es menester, para quen esto nos aprovechemos, tener ojos christianos, y la prudencia del Spiritu Sancto para bien sentir della, y por muy seguros que estemos lexos de nosotros, y aviendo menester pedir socoro y ayuda de Dios para esta; ora bámonos de enfiesta en fiesta, de mortuorio en mortuorio; mándanos esto Dios, que en quiriendo servir a Dios, aparejemos nuestras ánimas para las tentaçiones; pues para la tentación es raçón nos aparejemos, para la ora de la muerte, que es tentación peligrosa, maior raçón es estar apercividos.

Expl. fol. 89 v: Que no deshechará sus rruegos, oyrlo a cierto, que no haze él que le rruegen sino a quien a de conceder lo q. le rogare. A quien (*tachado*: no) le doliere su falescimiento, q. sí dolerá, consuelo es esta esperança, que está en camino de salvación. A la corte es ido, y allá iremos todos, allá nos veremos. Plega a la m*ria* de Dios que así sea, y que aquí nos dé su gr*as* y después la gloria, ad quã nos perducat Ih*us* Mariae filius. Amen.

[16]

IHS. Dominica 2.ª post Epiphaniam.
Nuptiae factae sunt.

Inc. fol. 90 r: Pues q. el Señor no se desdeñó venir a las vodas, no se desdeñará de darnos su gr*a*, para q. dellas digamos algo, pues q. abiendo de hablar de ellas, avemos menester su gr*a*. Para

q. se nos dé, pongamos por intercesora a la Virgen q. también se halló en ellas, y para q. así lo hagua y nos lo alcanze, digámosle con devoçión un Ave Ma.

Expl. fol. 95 r: Quitarse uno a otro la muger, o hazerse uno a otro tal traición, alo abominado esto el moro, el judío, el turco; no abido g*nación* por irraçional q. sea en leyes y costumbres y vida y con*ver*sación. Desventurado de aquel q. desata este víncu-lo! Malaventurado del q. desata y aparta esta unión. Padre, tengo tantos de trabajos, tengo tantos de hijos, estoy agora preñada, ¿quién los probeerá?, ¿quién los māterná, q. no tengo q. les dar a comer? Amanter suscipiat et religiose nutriat. Y creéme q. la muger y marido q. da buena cuenta desto a Dios, q. abrá ganado gran corona, abrá hecho una cosa grande; paguárselo a Dios, y lo q. aquí tan trabajoso fue, allá será muy alegre y gozoso, quo en hora buena se lo paguaren, q. será dándoles el So*r* aquí su g*ra* y después su gloria. Ad quam nos p*ducat*. Amen.

[17]

IHS. Sermo in 4 fer. d*nicae* 5 Quadragessimae.

Thema: Oves meae vocem meam audiunt et ego cognosco eas et sequnt*r* me, et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum et non rapiet eas quisq. de manu mea.

Inc. fol. 96r: Christianos, ovejas sois de Jesuchr*o* y él es v*ro* pastor. O dichosas ovejas que tienen tal pastor. Mis ovejas, dice el So*r*, oyen mi boz; yo las conozco y ellas me siguen a mí; yo las daré la vida eterna y no pereçerā para siemp. jamás, y no abrá ning*o* tan poderoso que me las arrebate de mis manos. O bendito tan buen pastor! O bendito tales rey y pastor! Hacíales Dios a todos los principales pastores, ocupávales en guardar ove-jas, y de allí sacava unos para profetas, otros para patriarchas, otros para reyes. Quería Dios significar que Jesuchr*o* avía de ser propheta de los prophetas, patriarcha, rey y pastor.

Expl. fol. 103 v: ¿A dónde están agora los pastores, a dónde están agora los p*lados* que ansí velen su ganado, que puedan de-

zir como él, no me las arrebatará nadie? Consuelo es grande del xp*iano* que halla ques oveja de Jesux*po*. Si oys la boz de tu pastor, oveja de Jesuchr*o*, si le sigues, él te guardará que no peresscas para siemp., daráte a bever de aquellas aguas dulces, apacentarte ha en los mõtes altos, tenerte ha de tal m*a*, que no aya quien te pueda empezar, no abrá quien te arrebate de su mano. Hi*os*, por la sangre suya, por su passión, que miremos si somos ovejas suyas, p*a* que conoziendo su dehesa y paçiendo su yerva, nos dé aquí su gr*a* y después su gl*ia*. Ad quam nos pducat Jesus filius Mariae. Amen. Amen.

[18]

Ihs. 3.ª D*na* Adventus. Sermo Adventu *Dni*.

Th*a*. Sp. D*ni* super me eo q. unxerit me ad annunciandum pauperib. misit me. Esai. ca 65. Ad moniales santae Mariae.

Inc. fol 104 r: Por el mal consejo q. dió n*ra* m*e* Eva a Adam, entre otros castigos con q. Dios la castigó, fué este uno: yo multiplicaré tus conçebimi*os* y en dolor parirás tus hijos. Y dado que esta maldición comprehendió a todas las mugeres descendientes de Adán y Eva, pero la Virgen libre fue desta maldiçión; ansí como fue libre de todo pecado, fue libre deste dolor. Ista in leticia D*um* parturivit. Parió esta Señora con alegría a su precioso hijo, y ansí el ángel quo le anunçió la encarnaçión, le dixo: gózate! Y con mucha razón, que pues ella avía de parir al gozo y alegría del çielo y de la t*rra*, que lo concibiesse y pariesse con alegría, y pues en ella se avía de encerrar el gozo de los ángeles, no era razón diesse dolor a su m*e*.

Explicit fol. 112 r: A comprar viene con sus trabajos v*ras* animas, no le hagáis servir en balde; si no, seros a demandado de su sangre. Nunca plega a Dios por quiẽ él es, que ansí sea, sino que seamos agradesçidos a tan gran m*d*. Hagamos buenas obras, limpiemos n*ra* casa para recebir esta pascua a este niño en ella, perdonemos las injurias, dexemos los pecados, demos limosnas, porque quo venga nos halle bien aparejados y nazca en nosotros y nos dé aquí gr*a* y después gl*ra*.

[19]

(*Después del nuevo título*: *PLATICAS 16 AD SACERDOTES, siguen dos hojas en blanco, y en el fol. 115 r, estos párrafos que parecen ser el final de alguna plática o sermón anterior del Beato.*)

En el templo se haziã aquellos tratos y assy echó las mesas por el suelo y tomó un açote y los echó fuera, y assy se quexa él y dize: *Quid est q. populus meus in domo mea multa scelera comissit?* Y suele Dios castigar muy biẽ estos peccados. Testigo son dello los dos hijos de Ely sacerdote. Testimonio tenemos desto en el libro de los Reyes, q. porq. los philisteos teniã captiva el arca del Testamẽto, les embió Dios unas llagas y heridas muy malas y muchos ratones q. les fatigavã, y ansí todos los *stos* quando aviã de entrar en la igl*ia*, se preparavã y disponiã, y el glorioso S. Hierónimo dezía quando quería entrar en la igl*ia*. Considerava si avía precedido alguna cosa q. fuese indecente p*a* aquel lugar. Y ansí el buen Patriarcha Abrahã, quando subía al monte a sacrificar a su hijo, el qual monte rep*sentava* la igl*ia* donde se haze sacrif*o* a Dios, a la halda del monte dexó el jumento y sus siervos. Y assy el buen x*ano* quando entra y viene a la igl*ia* ha de dexar fuera el jumẽto, q. es su cuerpo, y entrar con el Sp*u*, y los siervos, q. son los cinco sentidos y los pensamientos q. no son de aquel lugar,porq. su sacrif*o* sea acepto a Dios n*ro* S*or*. Y si ansí nos disponemos, Dios n*ro* S*or* nos ayudará y nos dará grandes bienes, aquí gr*a* y después gl*ia*.

[A]

Ad Sacerdotes.

Plática 10 (*sic en vez de 1.ª*).

Sicut missit me P*r* et ego mitto vos. Joa. c. 20.

Inc. fol. 115v: Dexó n*ro* S*or* ministros a su igl*ia* p*a* q. la governasen y rigiesen, p*a* q. concertasen los hombres q. por el pecado de Adán quedarõ tan desbaratados, tan apartados de lo bue-

no, q. dize David: *Nō est qui faciat bonū, nō est usq. ad unū.* No ay quiē de suyo haga bien.

Expl. fol. 117r: De los sacerdotes infiérase el grande peligro q. traen los q. no se moderā en sus adereços y epilóguese exortando a los sacerdotes q. como capitanes resistan a tanto mal de adereços con su exemplo.

[B]

Ad Sacerdotes.

Plática 2.ª Sacerdotes tui induant. induantur just*iam*. Ps. 131.

Inc. fol. 117r: S. Hierónimo ad Nepotianū, Aug. ad Judices, S. Pab. actor. 19, condemnā la curiosidad en los predicadores. Ave Ma.

Expl. fol, 118r: No digáis q. es trabaxo alçar una libra de hierro, pero sí lo es a un niño, es porq. es niño. Si es trabaxo asistir al choro, porq. tenéis poco amor de Dios. Ecce vita clericorum, hazer las cosas con p*fectiō* y pa eso hinchirse de amor de Dios.

[C]

Plát*ca* 3.ª de redditib. ecclesiasticis.

Dign*us* est operar*ius* mercede sua. Math. 18.

Inc. fol. 118v: Super quae Hiero. mantenimi*to*, no riquezas. Y primo ad Corint. c. 9: quis plantat vineam et de fructu ei*us* nō edit?

Expl. fol. 120r: *Go* consequens est clericos non habere plenum dominium suor*um* bonor*um*.

[D]

Plát. 13. In *Xo* Jesu nec circuncisio aliquid valet nec praeputium, sed fides quae per charitatem op*atur*. Ad galat. 4 c.

Inc. fol. 120v: Repítase antes de la salutaciõ lo dicho, aunque en general.

Expl. fol. 122r: Asy al q. es tentado dize Dios: In quo ppitius tibi esse potero?

[E]

Plát*ca* 14. In X*o n* Jesu nec circũcissio, etc.

Inc. fol. 122r: La primera condon pa gozar de X*o* Amor Dei sup. oia.

Expl. fol. 122v: Pues si Dios tanto te aprecia, ¿porq. tú malaventurado precias tan poco a tu Dios y S*or*? Y acábese con esto.

[F]

Plát*ca* 15. Convertimini ad me in toto corde v*ro*, etc. Joel 2.º

Inc. fol. 122v: Repítanse las condes y tras el Ave Ma rebuélvase sobre la condon del amor y provóquese a hazer obras con la voluntad y todas por amor y gloria de Dios.

Expl. fol. 125r: Mal christiano q. sabe la ley de Dios y le offende, ¿q. castigo merece? Y acábese con esto.

[G]

Inc. fol. 124r: Convertimini ad me, etc. Joe 2.º

En este sermõ repitiéndose el proposito q. ha de tener el Xano de no bolver a más peccar, se trate de la devociõ y ra pa comulgar, despertãdo a la comuniõ. Esta devociõ q. pedimos pa comulgar no es la q. muchos piensã, una ternura y lágrimas, no es eso la devociõ, sino como Sto. Tho. dize, devociõ viene deste verbo voveo, es, q. quiere dezir un ofrecimiento, una promptitud de aio pa buenas obras.

Expl. fol. 125r: Acábese diziendo: si Dios es tã justiciero q. a una vieja mora o gentil q. estará hilando a una rueca q. no haze peccado m. segũ su ley aunq. la matẽ, Dios la embia a los in-

fiernos, a ũ carnal y mal christiano q. sabe la ley de Dios y le offende, ¿q. castigo merece? Y acábese con esto.

[H]

Plática 16. Corde credit. ad justam, ore aut. confessio fit ad salutẽ. Pau. Ro. 10.

Inc. fol. 125r: En la plática pasada tratamos de la satisfactiõ, cerca de la qual resta sólo...

Expl. fol. 125v: Y assy el Juez os absolverá y guardaos de estar descomulgados. Y esto basta quãto a este puncto.

[20]

(En el fol. 128v., a manera de introducción a las Pláticas que siguen, se halla un aviso dirigido al que haya de pronunciar la plática ante el clero de la ciudad. En este lugar aparece el aviso separado de las Pláticas, pero en una segunda copia, que reseñaremos en seguida, está incorporado, como exordio, a la Plática primera. Allí lo daremos a conocer.)

[A]

Ihs.

Elegit nos ab omni.

Plática del Mo Avila a los clérigos de Córdova.

Inc. fol. 129r: No sé otra cosa más eficaz con que a v. ms. persuada lo que les cõbiene hazer...

Expl. fol. 132v: Sacerdotes de Dios, y mereceremos con su gra reynar con él en su gloria.

[B]

Bonitatẽ et disciplinã et sciam. 2.ª Plática.

Inc. fol. 133r: Pa tratar de lo que conbiene a la dignidad del altísimo offo sacerdotal...

Expl. fol. 138v: Le sirvamos en su sancto altar como devemos, p*a* que dél pasemos al çielo a gozar dél en su gloria. Amén.

[21]

† Meditaçiones del amor q. X*o* nos tiene. Del M. Avila. f. l. de Gra. P*a*. Parte.

Inc. fol. 129: La causa q. más mueve al coraçón al amor de X*pto* es considerar la grandeza del amor q. Él nos tubo...

Expl. fol. 145r: Quando se acabarō sus dolores, no se acabarō sus amores. J. X*o*, dize S. Pablo, ayer fué y oy es tanbién y Él será en todos los siglos, porq. qual fué en este mundo quando vino, tal es agora y será p*a* todos los q. le buscarē, qui vivit et regnat in secula seculor. Amén.

[22]

Hece homo.

Inc. fol. 145v: Acabada la coronación y escarnios del Salvador, tomólo el Juez por la mano así como estava, tan maltratado, y sacándolo a vista del pueblo furioso, díxoles: *Hece homo*. Como si dixera: si por invidia le procurábades la muerte, veislo aquí tal, q. no está para tenerle invidia, sino lástima. Temíades no se hiziese Rey, veislo aquí tā desfigurado q. apenas paresce hombre. Destas manos atadas, ¿q. os teméis?

Expl. fol. 146v: *Hece homo*. E aquí, S*or* Dios mío, el hombre q. tú buscabas tantos años a para que se pusiese de pormedio entre ti y los pecadores; e aquí el hombre tan justo como a tu bondad convenía y tan justiciado quanto n*ra* culpa demandava. Pues, o defensor n*ro*, míranos, S*or*, y para que ansí lo hagas, pon los ojos ē la cara de tu X*o* y Salvador y medianero n*ro;* no ceses de representarte ante los ojos del Padre por nosotros, y pues tuviste amor para ofrecer tus miembros al verdugo para q. los atormentase, tenlos, S*or*, para representarlos al Padre Eterno para q. por ti nos perdone.

[23]

Eucharistia. Meditaciō del beneff*o* q. nos hizo el S*or* en el Sacramento de la Eucharistia.

Inc. fol. 147r: Entre todos los nombres q. te pone el propheta Ysaías de n*ro* S*or* y Salvador n*ro*, uno dellos es admirable porq. quien atentamente considera tu vida sanctissima hallará que todos los pasos della son de grande admiraçión, mas ētre todos verdaderamente es muy admirable el misterio de tu muy sanctisimo sacramento, el cual no sin causa es figurado por el maná que llovía sobre todos los sanctos padres ē el disierto, el qual no solo con las otras propiedades, sino tanbien con el nōbre representava la grandeça deste misterio, porq. maná es palabra de admiraçión, q. en lengua hebrea quiere decir ¿qué es esto?

Expl. fol. 149v: O maravillosa bondad de Dios q. tales mds. quiso hazer a tan viles gusanillos! O maravilloso poder de Dios q. así puso debajo despecie de pan su divinidad y humanidad, y partirse él ē tantas partes sin padecer él detrim*to* ē sí! O maravilloso saber de Dios, que tan conbiniente y tan saludable medio halló para n*ra* salud! Convenía sin duda q. por una comida avíamos perdido la vida, por otra la cobrásemos, y q. así como el fructo de un árbol nos destruyó a todos, así el fructo de otro árbol precioso nos reparase a todos. Venid, pues, los amadores de Dios y asentáos a esta mesa. IHS. Fin.

[24]

F. Cetina: Cōpluti S. Iuste. Ihs. In mandato sub th. D*ne*, si inveni gr*am* in oculis tuis, ne trāseas servū, sed afferā pauxillū aquae et lavētur pedes v*ri* et req*escite* sub arbore, ponāq. buccellā panis et cōfortet. cor v*rum*, postea trāsibitis.

Inc. fol. 151r: Según la Escritura ē la Sap*a*, initiū vitae ho*is* panis et aqua; así es ē lo esp*ual*, q. sin Dios no se puede bibir. Par*z* ut filii Israel q. cōquerebāt. de Mose qu*do* les faltó el agua y quādo el pan y quādo estādo él cō Dios ē el mōte Sinay dixeron a Aaron: Da nobis deos q. precedāt nos, q. sin Dios no po-

demos bivir. Quãdo el agua y fuẽte está ẽ lo alto, es menester traer la fuẽte a nosotros o ir nosotros allá; venit iste q. e. fons vitae ad nos por los arcaduzes de las ẽtrañas virginales y ally ẽ la tierra tenemos a Dios, allí ẽ María el pan X*o*, ally el agua de la gracia, la qual pidamos.

Expl. fol. 152r: Vel 3.° in finẽ: Más q. asta la fin q. es la muerte, contrario a lo del mũdo; q. los amigos d*l* ama hasta la muerte, p*o* después no ay amor. N*ro* S*or* mucho más, porq. hasta la otra vida y p*a* siẽpre.

Et caro factum. (*Siguen cinco páginas en blanco.*)

[25]

Inc. fol. 155r: In sol*e* ad 7, v*r* falsum q. d*t* d. Th. actum transeuntem nõ ese p*fectionem* ipsius agentis; 1.°, q. est actus illius; 2.°, q. creare actus transiens est, inest p*fectio* sicut *gnare* hominũ; propter hec licet levisima arg*ta* aliqui distingunt duplicem actionem, alteram q. est motus ipse qui est in mobili, alteram que est actus ipsius agentis, et dicunt d. Th. locutum ese de prima actione, non de 2*a*. Sed ego non video quom*o* iste due actiones posunt distingui; 1.°, q. nec Arist. nec d. Th. distinxere, atq. non poset excusari d. Th. quare hic non distinxit. Et male definivit universale, q. actio transiens non sit p*fectio* ipsius agentis, deinde q. querit. an illa actio fit absolutum aut respectivum; si respe, erit illa subsequens actionem, nan erit relatio a qua agens dicit. agere, et illa nõ est actio, sed relatio, nec illa est p*fectio*. Si est absolutum, ut debet esse, querit. quid sit tunc v. g. in igne calefaciente; q. est illa actio vel forma vel calor? Promum nõ potest dici, q. preexistebat; si 2ũ, seq. q. ignis agit in se ipsum, et quero: un. producit et a quo? Dico *go* cum d. Th., nullam ese talem actionem, et ad primũ dico q. actio est actus, sed traniens; i*o* non proficit; ad 2ũ arg. negat, q. creatio, ut dicit aliq*d* ex., non dicit p*fectionem*, sed pose creare; sic dicit. de *gnare*, sed posse generare.

An omnia sint vita in Deo. Art. *4us*

Dubiū.—Co. probationem q*is* dubitat. q. non seq*r* *q*. ese sic in Deo est ese objetive, ac proinde non seq*r* q. sit aliq*d* ipsius Dei; sicut ex hoc q. equs est objetive in intelectu, non oportet q. sit ipsius intelectus. R*r* q. dato q. non sit necese q. sit ipsius intel*s*, t*n*. q. habeat aliquod ese subjetive in intelectu, ac proinde oportet q. sit aliq*d* illius intelectus 2ū illud ese, et ita equs, 2ū illud ese q. h*t* in intelectu hominis, est aliquid ipsius intelectus, et ita est de omnib*us* in ordine ad intelectum divinum, et 2ū illud ese sunt vita in Deo, q. illud ese est idem ipsi Deo ac p. cons. vita Dei.

Dubiū.—Sed q*r* an q*o* sit fidei. R*r* q. v*r* ese fidei Joan. 1.º q. factum est in ipso vita erat; licet illud diversimode legat. q. greci legunt distinguentes q. factum est, sicut finis clausule precedentis, quamq. aliqui mgr. ex grecis in. santi comuniter, tam ex grecis q. latinis legunt sub una clausula q. factum est in ipso vita erat; et hec lectio videt. probari ex usu ecle. Et i*o* v*r* mihi q. nō posit negari sine p*iculo* haeresis, presertim post definitionem Concilii Tridentini, sesione 1.ª, ubi definit. q. editio hec jux*a* comunem usum retipiatur, licet aliqui ex modernis, etiam in vulgata editione, faciant intervallum dividentes q. factum est ab illo in ipso vita erat, moti judicio illor. qui sic legunt.

In sol*e* ad 3u dub. sicut res dicunt. habere. (*Aquí termina este extraño fragmento de carácter escolástico.*)

[26]

Ece Sacerdos magnus. In Missa nova ad Sacerdotes.

Inc. fol. 155 v: Una man*a* ay de sacerdotio sp*ual* y este conviene a chicos y grandes, casados, hombres y mugeres; dándosele gr*as* al Cordero le dizen: fecisti nos Deo regnum et sacerdotes. Gran m*d* hazernos reyes libres e francos.

Expl. fol. 156 v: Po dormidos ellos, ¿no sará desatino, levantada una gran tempestad como esta eresía, yrse a dormir? Veis el peligro y dormidos los pastores; por eso estad en vela, p*a* q.

quo venga el Señor os halle aparejados. ¿Q. hará Dios a ese tal? Servirále de paje, pornále una silla de caderas y una mesa de gloria, ad quam etc.

[24]

† Fer. 2.ª Paschae. Peregrinus tu solus in Hierusalem?

Inc. fol. 157 r: La letra del Evago no la podré oy proponer como acostūbro; depende de otras q. tengo declarar en el proceso del sermō. Por tanto p*donárseme* a agora, pues lo piēso pagar después. P*a* todos es menester gr*a*. Cuéntasenos en el Evag*o* una cosa q. me a hecho una grā admiraciō. Apareció a sus discípulos en fig*a* de romero o peregrino, en latín no sólo romero, sino viandante. Ya se usurpa en aquella significaciō; en ella quiero tratar este paso q. propuse; ansi pienso le usó el evag*a* uno de aq*llos* q. venían a Jerosolima a celevrar la fiesta.

Expl. fol. 160 r: Los apóstoles hazē la prega e q*rría* yo hazer la misma; dado q. la declaró a sus discípulos, no la dexó tan clara como quisiéramos; ansí a vido difi*a* entre los S.

Exp.—De aquí a poco q. yo muera ē la † pasado esto poco, no me verés, pasado otro poco lo del sepulcro. (*Parece inconcluso.*)

[28]

IHS. Pláticas del Maestro Avila para clérigos. (*Es una nueva copia de las arriba descritas, las conocidas que dirigió a los clérigos de Córdoba, sólo que aquí aparecen con una introducción, que queremos trascribir, aunque ya la dió a conocer Fernández Montaña en la edición de 1901.*)

Plática primera.

Inc. fol. 161 r: El intento de la plática me parece que será mover generalmente a la clerezía a algún deseo y aliento de mejorar su vida y cumplir la alteza del estado sacerdotal, y en otras

pláticas desdençer (*sic*) a cosas particulares, porque si no tiene [n] sentimiento del officio y obligación, no aprovechará enseñarle [s] cosas particulares. Y para lo primero me pareze que v*ra* m*d* primero diga cómo S. Ambrosio, en un tratado que escrivió De dignitate sacerdotali, dize que no le sea tenido aquello a temeridad, por parezer que él, como perfecto, enseña a los otros, porque tan bien dize a ssí como a ellos. Y diga su m*d* que aunque esta causa pareçía bastar en aq*l* sancto, que él no se atreviera con ella a hablar y doctrinar a sus mercedes, si no fuera por la obediencia del Señor Provisor, la qual es tam poderosa delante de Dios, que lo que sería temeridad, peligro y peccado sin ella, es bueno y sancto con ella. No sé otra cosa más eficaz conq. a v*ras* m*ds* persuada lo que les conviene hazer.

Expl. fol. 165 r: Nombre de sacerdotes de Dios, y mereceremos con su gracia reynar con él en su gloria. Amen. Laus Deo.

Segunda Plática para clérigos. (*No la describimos por ser sustancialmente igual a la ya reseñada, y porque la editó Fernández Montaña, según este mismo códice.*)

[29]

Avisos muy essenciales del espíritu, electos de cierto tratado del Padre Maestro Avila. (*Por ser breves, los copiamos íntegros.*)

Inc. fol. 173 r: El amor verdadero de Dios no es sentimiento del mismo, puesto caso que con el tal sentimiento y devoción de Dios, el ánima se alienta y apresura en el camino del espíritu.

—La sanctidad es buscar cruz y no los deleytes y consuelos de Dios.

—Menester es servir a Dios como él quiere y no como yo quiero.

—El verdadero amor de Dios es amar su voluntad y querer.

—Ni affiçión ni lágrimas ni dulzuras ni sentimientos es amor de Dios, sino conformidad con su querer, y vivir con su volutad.

(*fol. 173 v*).—Entonçes el hombre agrada a Dios, quando se contẽta con lo que le da, y no quando el alma está contenta con lo que tiene.

—Amar es padescer y sufrir y hazer bien a quien mal nos haze.

—Sentimiento del Hijo de Dios y muy seguro es pasar penas por él. Sentimiento de tu carne es sólo gozar de sentimientos de espíritu, si no fuese quando los da de su mano, no buscándolas (*sic*) tú.

—Negarse, renunçiarse, es el verdadero amor. Procurar de aprovecharse más y adquirir más virtudes es el verdadero amor y verdadero spiritu.

—El verdadero amor está escondido en el profundo de las virtudes, y manifiéstase en qualquiera adversidad.

—El fundamento de la humildad es dessear ser menospreçiado, y esto por Dios puramente, por el qual lo quiere y le contenta esto mucho.

—El fundamento de la paçiençia es un fundamento entrañable de padesçer y sufrir por Dios todo lo que es posible al hombre sufrir y padesçer.

—En tiempo o en eternidad, si esse desseo se manifiesta exteriormente padesciendo y humillándose, i. e., en penas y afrentas, es señal de amor.

[30]

Reglas que el Padre Maestro Avila escrivió al Padre Don Diego de Guzmán, y al Doctor Loarte, estando para entrar ē la Compañía, o dentro, después.

Inc. fol. 173 v: Lo primero quiten los ojos de querer aprovechar almas por este modo ni por aquél...

Expl. fol. 174 v: Y mientras esto les durare, yrles ha bien.

(*Siguen inmediatamente unas líneas que dicen así*:)

4 Consideraciones de sí, para humillarse.

Lo primero, q. soy vil, pues mi ánima, quando estava en peccado, era vaso de estiércol del demonio, que es el peccado de que estava lleno; y el cuerpo ¿qué es sino una tinaja llena de estiércol? Mirad lo que sale dél, y así el cuerpo meresce el más vil lugar de la tierra, y el ánima el más vil del infierno.

Lo segundo, que soy malo y traydor, pues tantas offensas cometí contra Dios.

Lo terçero, que soy flaco y enfermo y para poco, pues sin el divino favor y ayuda no puedo pensar un buen pensamiento.

Lo cuarto, que soy ignorante y nezio, pues tantas vezes me engañó el demonio, y vendí el çielo, el reyno del cielo por una taza de vino y por menos.

Conociendo estas quatro cosas, devo holgar de ser tratado mal.

Laus Chro.

[31]

Avisos para la oran pa limpiar de faltas el coraçõ. Inocẽs manibus et mũdo corde. Beati mũdo corde quo. ipsi D. vid.

Inc fol. 175 r: 2. Hazerse psente a los misterios, discurrir cõ el entento quieto y pcurar afiçionar la volud cõ afectos, más q. ocupar el entento, q. éste sólo ppõga las verdades y virtudes, q. abraçe y põga por obra la volud, q. no se a de qdar el deseo en flor, sino llegue a obra y saçõ. como talentos q. se hã de emplear y no atar en el trapillo. No se ate a los pũtos si se le ofreçe otra cosa. Si le dierẽ lágrimas y gustos, no se desee yr tras ellos y cõserve el sentimto en el alma cõ suavidad.

Expl. fol. 176 v: Lo 2.° el exemplo de los Sos q. por ymitar a este Sor davã la vida. S. Lorẽço, Sta. Ynés y los demás. De S. Lucas diçe la Yglia: Qui crucis mortificationem jugiter in suo corpore pro tui nominis honore portavit. Ha de ser cõtinua, un tollat cruçẽ suã qtidie; ay venero cõtinuo della en çerçenar, qbrãtar y rõper ppas volutes. Q. odit aiã suã in hoc mũdo pp. me, iveniet eam. Abneget semetipsu et seqatr me. Q. nõ odit pa. et ma. adhuc aut. et animã suã, nõ e. me dignus. Q. nõ baiulat crucẽ suã et venit post me. nõ e. me dignus, nõ pot. meus ee. discipulus.

[32]

De la Indiferencia. P. Plaça.

Inc. fol. 176 r: Dos cosas incluye la indifer*a*: la p*a* no q*rer* cosa algu*a* de mi p*te;* la 2.ª q*rer* todo aq*llo* q. entẽdiere ser la volu*d* de Dios q. yo lo haga, no sólo haçiendo lo bue*o* y dexãdo lo malo, sino escogiẽdo lo mejor y dexãdo lo menos bue*o*.

Expl. fol. 176 v: Tristatur q*s* in vobis, diçe Sãtiago, oret. Si pide yr al cãpo y le embian a orar y va cõ el p*pio* gusto a esto q. fuera aquello: y si no hallo más ayuda p*a* mi neces*d* cõ lo q. me ordenã q. cõ lo q. pido, es porq. no voy cõ indifere*a* y cõfiãça ẽ q. Dios por me*io* del Sup*r* tiene cuydado de ayudarme, y si no, como no p*por* repugnãçias, sino d

* * *

[INDICE INCOMPLETO]

fol. 177 v.

D*nca* 3 Advẽtus. Pauperes evãgelizãt*ur*.

D*nca* 2.ª post Epipha. Nuptiae factae sũt in Chana Gal.

Fer. 4.ª Cinerum.

D*nca* p*a* in *4ma*.

D*nca* 3.ª Advẽtus. Ego vox clamãtis in deserto fol 79 (*foliación antigua, en la moderna* 9).

D*nca* 2.ª *4mae* de Cananea.

D*nca* in *7ma*.

Fer. 4.ª D*cae 4ae 4mae*.

Fer. 6.ª D*ae 4ae 4mae*.

Fer*a* 5.ª In caena D*ni*.

Fer. 2.ª In Pẽtecostes. Nõ n. misit Deus filiũ suũ.

D*nca* 11 post Pẽte. Qui se humiliat.

D*nca* 3.ª post Pẽte. Hic p*ctores* recipit.

Dnca 10.ª post Pētecos. Vidēs Jesus civitatē.

Dnca 22 post Pēte. Cujus est imago haec.

Pro defunctis. Nollumus vos ignorare.

Pláticas 16 ad Sacerdotes. Sicut misit me vivēs *pr.* Forsā.

Plática a los clérigos de Córdova. Elegit nos ab *oi* vivēte.

Del amor q. X*o* nos tiene.

Ecce homo.

Del benef*o* del S*mo* Sacram*to*.

In Nativitate B. V. M. Liber generationis.

Plática a los clérigos de Córdova. Sic luceat lux v*ra*. R. P. Fra*co* Gómez.

* * *

Como indicamos al principio, este Indice ni es completo ni ordenado, pero muy probablemente expresa el contenido primitivo del códice, aunque con alguna distracción u olvido.

RICARDO G. VILLOSLADA, S. I.

Universidad Eclesiástica de Salamanca.

El modo de las comunicaciones divinas a los Profetas

INTRODUCCION

San Juan Crisóstomo, comentando el primer capítulo de Isaías, dice estas palabras: "*No nos compete declarar cómo ven los Profetas lo que ellos dicen ver. No es posible explicar con palabras el modo de la visión; sino que aquel sólo lo puede hacer que por experiencia lo sabe. Si las obras de la naturaleza física y sus alteraciones no pocas veces nadie puede explicarlas, ¿cuánto menos las operaciones del espíritu divino?*" (1).

Palabras son éstas que parecen cortar de antemano el deseo de estudiar lo que en el presente trabajo nos proponemos: la realidad interna o externa de las comunicaciones divinas a los profetas. Sin embargo, no deja de tener su utilidad para la exegesis el querer penetrar cuanto en estas materias oscuras, como todas las sicológicas, y más si pertenecen al orden preternatural, sea posible. Tanto más que el determinar hasta cierto punto el cómo de las revelaciones pertenece a la exegesis de las expresiones con que los profetas las introducen: "Verba Amos..., quae *vidit...*", Am 1, 1; "haec *ostendit* mihi Dominus", Am 7, 1; "verbum quod *vidit Isaias*", Is 2, 1; "*vidi* Dominum sedentem", Is 6, 1; "et factum est *verbum Domini* ad me, *dicens...*", *Ier* 2, 1; "aperti sunt coeli et *vidi visiones Dei*", Ez 1, 1: "*in visionibus Dei adduxit me in terram Israel*", Ez 40, 1; "Daniel *somnium*

(1) *In Isaiam*, 1, 1, PG 56, 14.

vidit", Dn 7, 1... Que por lo demás seguimos el ejemplo de San Agustín, cuando aconsejaba estudiar estas cosas de la Escritura, aun en el caso de que no se encuentre la certeza en la interpretación (2). Así que reconociendo con el Santo Doctor antioqueno que "*si alguno se atreve a hacerlo con oscuras imágenes no logrará dar plena luz, sino que hablará como en enigmas*" (3), trataremos de recoger los rayitos que de esa misma luz podamos alcanzar.

No se nos oculta que los profetas mismos poco nos dicen sobre su comercio con la divinidad. Atentos a proclamar el hecho de esa comunicación y, sobre todo, su contenido, no se preocuparon mucho de analizar sus estados interiores, menos aún de hacernos a nosotros partícipes de ese secreto, y aunque lo hubieran hecho estaríamos muy lejos de ver con claridad, como lo prueba el sólo hecho de que San Pablo ignoraba la naturaleza de su propio rapto: sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, hecho que tanta perplejidad había de producir en el espíritu de San Agustín (4).

No conviene, sin embargo, exagerar la ignorancia sicológica de los profetas (5), pero no puede menos de reconocerse que, al menos como escritores, no se exhiben como muy introspectivos; no son, como hoy dicen, del tipo místico, inclinados a analizar sus fenómenos internos, sino que en este respecto aparecen *naïv und unreflektiert*, como dice Heiler (6).

Alguna mayor ayuda nos ofrecen los escritos de los místicos. En efecto, así como es inútil estudiar las falsificaciones de la profecía, porque entre cosas heterogéneas claudica la comparación, así en las comunicaciones de Dios a los Santos hallaremos luz, ya que Dios es el mismo y la naturaleza humana también

---

(2) *De Gen. ad litt.*, 1, 1, ns. 20 y 21. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ed. Wiener Akademie der Wissenschaften. 28, parte 3, secc. 2, págs. 29-31.

(3) *In Isaiam*, 1, 1, MG 56, 14.

(4) A investigar la naturaleza de este fenómeno dedica todo el l. 12 de su *De Genesi ad litt.*

(5) Cf. Ier 3, 17; 17, 9; 20, 9; 28, 6-17; 42, 4-7; Ez 11, 5; 13;Am3, 8. Sobre este punto cf. * EDUARD KONIG, Neue kirchliche Zeitschrift, 1896 (7), página 125.

(6) M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor*. Romae, 1926, pág. 163, nota.

la misma en el modo esencial de obrar sus facultades sicológicas (7). Hay que tener, sin embargo, en cuenta que las revelaciones hechas a los místicos son privadas y de libre aceptación, al menos para los que no las experimentan, mientras que las hechas a los profetas son universales en su destino y obligatorias. De aquí se sigue que en las privadas Dios puede permitir el error, tanto porque la actividad natural de las potencias se mezcla insensiblemente con la operación divina, como por la deficiencia del humano lenguaje, como por una inexacta interpretación subjetiva posterior, mientras que en las proféticas Dios no puede permitir el error, ya que nos exige un asentimiento de fe (8).

Finalmente, como el modo de ser de las revelaciones proféticas pertenece en parte a la exégesis, ya que constituye de ordinario parte del enunciado profético, no podemos menos de buscar luz en el magisterio de los Santos Padres y escritores eclesiásticos.

CONCEPTOS PRELIMINARES

Para mayor claridad, vamos a delimitar el objeto de nuestro estudio, partiendo de las nociones elementales que sobre la que pudiéramos llamar *metafísica* de la profecía nos da en admirable sistema Santo Tomás. La profecía es un conocimiento sobrenatural (9). De modo que requiere una luz sobrenatural. Esa luz ni es la lumbre de la fe, que, si así fuera, haría profetas a todos los fieles, ni el lumen gloriae, porque el profeta no deja de ser viandante, y su conocimiento, un intermedio entre la luz de la fe y la visión de la patria. Sino que es una elevación particular de la mente humana, con que la mente del profeta se capacita para conocer aquello que el entendimiento del hombre no puede alcanzar, sea que le falte proporción con el objeto, sea que le falte proporción con el modo de conocimiento adecuado a él, o

(7) Cf. A. CONDAMIN, *Prophétisme Israelite*. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. IV, págs. 410-411.

(8) A. CONDAMIN. *Ibid.* Santa Teresa expone todas estas materias en las *Moradas*, 6as. caps. 8 y 9, y en la *Vida*, escrita por ella misma, capítulos 25-29, 38.

(9) S. THOMAS, *De Ver.*, XII, 7.

para la que el hombre se encuentra sólo con la disposición que los teólogos llaman potencia obediencial pasiva. El efecto de esa luz es conferir a la mente del profeta algo con lo cual juzga con divina certeza de aquellas cosas que le son reveladas o que conoce naturalmente. Sola esa elevación con que el profeta puede así juzgar se requiere y basta a la profecía en su más estricto sentido (11), aunque no se le confiera ninguna nueva revelación (12). Clásico es el caso de José, que juzga con divina certeza el significado de los símbolos manifestados al Faraón (13). Esa divina certeza constituye al profeta plenamente, si le da al mismo tiempo la certidumbre, también divina, de que su juicio es divino por comunicación (14). De la elevación de la voluntad, necesaria con algún accidente de ambos que los coloque sobre su radio de acción. Esa luz se llama la *inspiración profética* (10). Inspiración para que ejercite su misión como legado divino aptamente manifestando aquello sólo y todo lo que Dios desea, no nos toca hablar aquí (15). Más se acerca a nuestro tema el estudio de la elevación de la facultad imaginativa. Esta facultad no necesita en ciertos casos elevación alguna. Así en la revelación meramente intelectual (16). Así también en el caso de una audición o visión externa de objetos corporales, o en el caso en que el profeta juzgue con divina luz cosas que naturalmente le son conocidas, o que son manifestadas a otro. En todos estos casos la operación de la fantasía sigue naturalmente a la de los sentidos externos que obran en ella. En cambio, cuando se trata de revelar verdades que exceden al entendimiento humano no hay fantasmas na-

(10) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 171, a. 1, ad 4.

(11) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 171, 1; 173, 2; *Contra Gen.*, III, 154; *De Ver.*, XII, 1-7.

(12) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 171, 3, ad 2; 173, 2; *De Ver.*, XII, 7.

(13) S. Augustinus, *De Gen. ad. litt.*, XII, 9, ML 34, 461, CSEL 28 sect. 3.ª, p. 2.ª, pág. 391.

(14) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 171, 5; 173, 4.

(15) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 174, 4. En la Escritura esta elevación se describe a veces con bastante claridad, cf. Jer 20, 7-12; 3, 29; Am 3, 8, Miq 3, 8, Is 6, 6-9; Jer 1, 17-19; Ez 9, 8-9.

(16) Aun en este caso Sto. Tomás hace concurrir a la imaginación con la que él llama *conversio ad phantasmata*, es decir, la actuación concomitante o subsiguiente de imágenes que de algún modo tienen relación, aunque sea puramente psicológica, con el contenido de las especies inteligibles, 2.ª 2.ae., 174, 2, ad 2 et ad 4; *De ver.*, XII ad 2.

turales, ni combinación natural de los ya habidos, que puedan dar lugar a entender esas verdades (17). Así, en el caso de las llamadas visiones imaginarias es necesaria una elevación de la fantasía, cuando esa facultad ha de recibir nuevas especies o ha de combinar en un sentido determinado tales fantasmas, que den origen a las especies intelectuales superiores al entendimiento humano (18).

OBJETO DE NUESTRO ESTUDIO

Esto supuesto, queremos saber, en cuanto sea posible, cómo se ha el profeta en el recibir la divina revelación. Y lo primero que ocurre es el texto de San Pablo: πολυμερῶς και πολυτρόπως... ὁ Θεὸς λαλήσας... ἐν τοῖς προφήταις (Heb 1, 1). Ya dijimos que no es necesaria una *revelación* para constituir al profeta como tal; basta para ello la sola *iluminación* o *inspiración*. Como es el caso en que el profeta juzga sobrenaturalmente de aquello que conoce por vía natural, o cuando juzga de algo revelado no a él, sino a otros (19). Santo Tomás expresamente dice que la "*acceptio cognitorum*" no basta para que uno sea profeta, y en cambio, el "*iudicium de acceptis*" basta; pero que el profeta en un sentido pleno es el que tiene ambos elementos. Dejando aparte el estudio del "*iudicium de acceptis*", el cual se hace mediante el llamado "*lumen propheticum*" (20), vengamos a la "*acceptio cognitorum*".

Esta *receptio* sobrenatural de la materia, o sea de los objetos sobre los cuales el *lumen propheticum* hace que se produzca el juicio infalible en que consiste la profecía, *a priori* parece que ha de poder ser de triple manera, según los tres modos del conocimiento humano natural, y *a posteriori* se confirma en los profetas (21). Unas veces recibían la revelación por el camino de

---

(17) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 173, 2, ad 3.
(18) S. Thomas, De Ver., XII, 7 ad 5 et ad 6; 12 ad 2.
(19) S. Thomas, De Ver., XII, 7.
(20) Lo ha estudiado profundamente Suárez, *De fide*, disp. 8, sect. 6.
(21) S. Thomas, 2.ª 2.ªe., 173, 2; *De Ver.*, XII, 7; *In Isaiam*, 1. El primero que sistematizó esta doctrina fué S. Agustín, que clasifica las visiones en corporales, espirituales (quiere decir imaginativas) e intelectuales, y razona los nombres de cada una de ellas en *De Gen. ad. litt.*, 1. 12, ns. 15-19. ML 34, 458-60; CSEL, 28, s. III, p. 2.ª, págs. 386-89.

los sentidos exteriores; otras, por los internos; sea que se les infundiesen nuevos fantasmas, sea que interviniese una preternatural combinación de los ya existentes; otras, finalmente, la operación divina trascendiendo los sentidos y la fantasía se dirigía inmediatamente al entendimiento.

Pero ¿tenemos algún criterio cierto para distinguir cuándo Dios obraba en un modo, cuándo en otro? Para las visiones intelectuales podría ser una señal la carencia de imágenes de toda clase, o al menos de imágenes que digan alguna relación con el objeto de la revelación, como se da en ciertas comunicaciones divinas a los profetas (22). La dificultad en muchos casos es grande, al menos para obtener certeza, porque los profetas se cuidan poco de describirnos el proceso de la revelación. Suelen expresarse diciendo que han oído a Jahvé esto o aquello, que Jahvé les ha hecho ver esto o aquello. Pero las palabras que para declarar ese "*ver*" u "*oír*" emplean son equívocas, tanto en su lengua como en el uso de todas las demás, y pueden referirse bien a las percepciones de los sentidos externos de ver y oír, bien a los sentidos internos, bien al entendimiento.

En todas las lenguas solemos decir que "*vemos*" lo que propiamente no "*vemos*", sino "*entendemos*", y lo mismo sucede con el oír. Y esto no en un lenguaje metafórico, sino que a fuerza de ser usada la metáfora ha pasado a formar parte del len-

---

(22) S. Tomás admite pocas revelaciones puramente intelectuales en el A. T., más frecuentes en el Nuevo, "*cuius ministri praeferentur etiam Moysi, quasi magis revelate speculantes*". 2.ª 2.ªe., 174, 4 ad 3. Si exceptuamos Is 6, 1, de la cual dice en su Comentario expresamente que fué intelectual, sólo admite de un modo concreto y claro el caso de Moisés, 2.ª 2.ªe., 174, 4 y el de David, ib., a. 2 y 4 ad 1 y *De Ver.*, XII, 13, casos estos, y el de S. Pablo, q. 174, 3, que exigen, según él, el rapto, por ser conocimiento de Dios o de los ángeles, etc., *per essentiam suam*, y, por tanto, concedido a esas personas, no en cuanto profetas, sino por su dignidad especial. Sin embargo, parece que a los Apóstoles y a los ministros del N. T., sin necesidad del rapto, les concede estas revelaciones puramente intelectuales con mayor facilidad, 2.ª 2.ªe., 174, 4, ad. 3. En el caso de Salomón, Sto. Tomás oscila entre una infusión de especies puramente intelectuales, pero que no lo constituirían directamente profeta, y entre una mera *inspiración*, no revelación. Es inexacto decir, como OUDENRIJN, pág. 178, nota, que Tobac ni siquiera menciona estas visiones. Tanto TOBAC, *Les Prophètes d'Israel*, vol. I. Lierre, 1919, pág. 42, como su refundidor COPPENS, *Les Prophètes d'Israel*, I. Malines, 1932, pág. 53, no sólo las admiten, sino que las tienen como "*más frecuentes*" que los otros dos géneros de revelaciones.

guaje propio. De hecho no es raro el caso en que los profetas digan "*ver*" u "*oír*" cuando no se puede suponer que hayan usado los sentidos exteriores (23), y frecuente es el caso en que reúnen en una sola frase "*ver*" y "*oír*": "*palabras que vió...*" (24). ¿Qué decir en semejantes casos? Si la voz que el profeta dice oír, o la visión que dice ver, son al mismo tiempo vistas y oídas por otras personas, tenemos un criterio bastante cierto de que se trata de algo que, existiendo fuera de ellos, afecta sus sentidos externos (25). El profeta no se distingue aquí de los demás circunstantes, sino que en su mente con ilustración divina entiende el significado de lo que perciben los sentidos, mientras que los demás lo ignoran. Así, verbigracia, hay que concebir la aparición que narra Daniel en el capítulo V, la cual debió ser externa, puesto que la veían el rey, los convidados, los magos, la reina y Daniel. Es lo más natural suponer aquí algo existente fuera de ellos que producía su efecto en los sentidos de todos.

Sin embargo, aun este criterio no es absolutamente unívoco en toda revelación no interior. Ya que aun en el caso de una revelación colectiva, como éste, no queda excluído otro modo de revelación, que llamaríamos también sensible externa, pero en el órgano: el de una inmutación del órgano sensible en cada uno de los presentes. Esto es más fácil de suponer en el caso en que la aparición sensible no la tuviese sino uno, sobre todo si hay otros presentes y no la tienen, o, al menos, no todos (26). Probablemente este último caso se da en lo que narra 4 Reg 6, 15 ss., de Eliseo. El profeta, para quitar el miedo a su criado, pide a Dios que abra sus ojos; abiertos, o sea afectados divinamente para ver, ve un ejército que antes no veía, preparado para defender al profeta, con lo cual Dios le daba a entender su pro-

---

(23) Vgr., las visiones de EZEQUIEL, en sus cc. 1, 8, 40, etc.; la de ZACARÍAS, 5, 5, ss.

(24) "*Vision que oyo*", cf. Is 21, 2; Hab 2, etc.; "*palabra que vió*", Is 2, 1; 13, 1; Ier 23, 18; Am 1, 1; Miq 1, 1; Hab 1, 1, etc. Sin embargo, es de advertir que cuando la palabra es "*dabar*" lo mismo puede significar "*palabra*" *que* "*cosa*".

(25) Cfr. J. DE BONNIOT, *La cause des apparitions*. Etudes, 1877, 2 (12), páginas 639-40. Sto Tomás, en 3.ª q. 76 a. 8, mantiene el mismo criterio a propósito de las visiones eucarísticas, y aun refuérzalo con añadir una percepción no rápida y mudable, sino más permanente e idéntica.

(26) S. THOMAS, 3.ª q. 76 a. 8.

videncia para con Eliseo. En el mismo capítulo tenemos un ejemplo de experiencia colectiva, y que, sin embargo, no es criterio absoluto para juzgar de la realidad exterior y distinta de los objetos. Los bandoleros sirios, a petición de Eliseo, quedan afectados en la vista, de modo que no reconocen ni las personas con quienes hablan ni los lugares por donde andan. Parece, pues, un ejemplo en el que debemos suponer una inmutación sensible del órgano corporal de la vista (27).

Y estos son los casos más claros de revelaciones por modo externo sensible (28). Pero en la inmensa mayoría de los casos queda lugar para una variedad de opiniones que va de un extremo a otro, pasando por el medio.

SENTENCIAS Y JUICIO DE ELLAS

Así, unos tienen el modo de visión y audición imaginarias por el único o casi por el único empleado por Dios con los profetas, al menos con los profetas escritores. Dejamos para la segunda parte el estudio de la opinión de los Padres y escritores eclesiásticos sobre este particular.

Entre los escritores modernos protestantes llamados ortodoxos es casi universal el reducir a imaginativas las comunicaciones todas de los profetas escritores (29). Excepción singular, de que extensamente nos ocuparemos, es Ed. König, seguido únicamente por Borchert. De los liberales no tenemos que hacer mención, pues para ellos la profecía, o es una impostura (esta opinión va quedando desterrada), o es un escrito *post eventum*, o una acomodación que de sus propias ideas hacían, pero que sólo se pueden llamar divinas en un sentido amplísimo; o una ilusión del profeta, sea que se la atribuya a enfermedades nerviosas, a in-

(27) Cf. OUDENRIJN, *De prophetiae charismate*, pág. 173, nota.

(28) Como se ve, de estos casos, sólo DAN, 5, 5, ss., hace propiamente a nuestro fin, pues los otros no se verifican en profeta escritor.

(29) Cfr. G. F. * OEHLER, *Theologie des At.*, 3 Stuttgart, 1891, páginas 757-762; *VON ORELLI, *Weisagung*, Real-Encyclopädie für protestantische Theologie. Hauck, XVI, 721, ss.; * DILLMANN, *Propheten*, en Bibellexikon de Schenkel, IV, col. 608; * DUHM *Theologie der Propneten*, 1875, pág. 86, ss.; * HENGSTENBERG, *Christologie*, III, 2, pág. 166; * THOLUCK, *Vermischte Schriften*, 1867, pág. 236.

cubación subconsciente, pero puramente natural; o a otros abismos de más difícil explicación (que es confesar lo insoluble del problema, negada la sobrenaturalidad de este fenómeno) (30).

Entre los católicos son no pocos los que *de hecho* admiten sólo las imaginativas en los profetas escritores. Así, *Scholz, Zschokke, Hagen, Leitner, Schanz,* etc. (31). Otros católicos admiten las *visiones externas,* pero no *de ordinario* las *audiciones externas.* Así, *Vigouroux-Bacuez-Brassac* (32). Alguno, como el *P. Prat* (33), no niega las externas, pero encuentra en la naturaleza de las lenguas semíticas y del genio oriental una cualidad que hace imposible distinguir si se trata de algo exterior o de un fenómeno puramente interno. Sus palabras son éstas:

"L'absence de style indirect entraîne un inconvénient encore plus grave. Il devient impossible de discerner la parole extériéure qui frappe les oreilles, de la parole intérieure, qui va droit à l'intelligence, en passant tout au plus par l'imagination. La parole intérieure est inévitablement projetée au dehors, et aucun signe apparent ne la distingue de l'autre. Mésa écrira sur sa fameuse stèle: "Le fils d'Amri dit à son tour: J'opprimerai Moab. Et Chamos me dit: Va, reprends Nebo sur Israel". Asarhaddon, Assurbanipal, Thoutmès III, tous les rois d'Egypte et d'Assyrie comme ceux de Sidon et de Moab, recontent de même, toujours en style direct, leurs rêve et leurs inspirations. Bref, comme dans les langues sémitiques la parole intérieure en prenant un corps, devient identique a la parole extérieure, nous ignorons par quels moyens-mots perceptibles a l'ouïe, images sensibles ou action immédiate sur l'intelligence-Dieu communiquait sa pensée aux hérauts de la révélation."

---

(30) Cfr. A. CONDAMIN, *Prophétisme Israelite.* DAFC, IV, págs. 398-405.

(31) J. A. M. SCHOLZ, *Einleitung in die heiligen Shcriften des alten und neuen Testaments,* t. 3. Leipzig, 1848, pág. 240; ZSCHOKE, H., *Theologie der Propheten des alten Testaments.* Freiburg, i. Br., 1877, pág. 365; HAGEN, M., *Lexicon biblicum,* s. v. *Propheta* (propiamente no es Hagen, sino KNABENBAUER, el autor del artículo, el cual en su *Erklärung des Propheten Isaias* Fr. i. Br., 1881, págs. 8-9, mantiene el mismo parecer); LEITNER, *Die prophetische Inspiration,* BS (1896), 1, 4-5, págs. 24 y 26; CORNELY, en su *Introductio,* II, 2, págs. 292-3, nota 11, aunque admite las intelectuales, ni de ellas, ni de las externas aduce ningún ejemplo en los profetas escritores, fuera de DAN, 8, 15, en cuyo caso en la nota dice con decisión que fué externa; P. SCHANZ, *Apologie des Christentums,* II, página 387 (Fr. i. Br., 1897).

(32) VIGOUROUX-BACUEZ-BRASSAC, *Manual Biblique. Ancient Testament,* II, II partie, 1920, pág. 215.

(33) F. PRAT, *Les historiens inspirés et leurs sources.* Etudes, 1901, 1 (86), pág. 476.

Esta observación contiene en parte verdad, pero también exageración. Ningún exegeta serio pondrá en duda que en determinados casos el contexto y otras circunstancias no nos den medios para conocer de qué clase de revelación se trate, unas veces con certeza, otras con mayor o menor probabilidad.

Finalmente, en el extremo opuesto se encuentra el docto filólogo y ortodoxo protestante *F. Ed. König*, veterano defensor de la sobrenaturalidad de la profecía contra los modernos protestantes, en especial de Alemania. Para más eficazmente defender dicha sobrenaturalidad establece las siguientes afirmaciones, que ha divulgado en numerosos escritos (34).

Mientras los sagrados poetas conectaban sus producciones con el "*corazón propio*" (interior sicológico), los profetas lo rechazan indignados. (Para los poetas cf. Ps 49, 4: os meum loquetur sapientiam et *meditatio cordis mei* prudentiam. Cf., además, Ps 74, 9.) David mismo no se tenía por profeta, sino que pedía uno cuando necesitaba consultar a Dios (2, Sam 7, 1 ss.) (35). La interpretación de las revelaciones proféticas como internas contradice a la constante diferencia que establecen los profetas entre *hazah* y *ra'ah*: a los falsos profetas sólo les conceden un *hazah;* más aún, les niegan un *ra'ah*, mientras que de sí propios jamás usan *hazah* (Ez 13, 3; Is 44, 9).

Hazah es más aramaico; de ordinario, poético-retórico por "*ver*", mientras *ra'ah* es el propio para designar en hebreo el acto de ver. Por tanto, al distinguir los grupos de profetas con estos dos verbos se atribuye a los falsos un "*ver*" impropio; es decir, un percibir producido sólo sicológicamente, y a los verdaderos, un propio "*ver*". Este modo de interpretar la diferencia se confirma si pensamos que los verdaderos profetas, al echar en cara a los falsos que tienen visiones de su propio entendimiento, fantasías de su corazón, les echan en cara que han visto sólo sus propias fantasías o pensamientos, que tienen paralizada

---

(34) Especialmente en: *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments*. Leipzig, 1882, 2, págs. 1-160; *Zwei alttestamentliche Hauptfragen*, Neue kirchliche Zeitschrift, 1896 (7), págs. 124-138; *Die prophetie des A. T. nach ihren Quellpunkten beleuchtet. Ibid.*, 1913 (24), págs. 812-837, 886-905 *Theologie des A. T.* Stuttgart, 1923, págs. 70-84; *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichts-forschung*. Gütersloh, 1910.

(35) * KONIG, *Theologie des A. T.*, pág. 73.

la facultad de percibir. Añade que los verdaderos afirman haber visto: *nuevo, desconocido, sobrehumano* (36).

Hasta aquí propiamente el lado positivo de la teoría de König. La cual consiste en afirmar que los profetas verdaderos "*ven*", es decir, *con los ojos exteriores*, lo mismo que se diga del oír, mientras que los falsos "*ven*" *sólo con los ojos interiores;* es decir, impropiamente. Esto lo fundamenta en el sentido de los verbos *ra'ah* y *hazah*. Parecería que cabe distinguir entre ver interior-subjetivo y ver interior puramente subjetivo. Pero esta distinción la rechaza König decididamente contra Martí:

"Aber wenn man annehmen zu dürfen meint, dass die Vorgänge, wie einer in Jes. 6 erzählt ist, "subjektive" gewesen sind, dann kann man auch nicht die Konsequenz abwehren, dass es bloss eingebildete Vorgänge in seinen Innern waren" (37).

Sin embargo, en otro escrito (38) tal vez se dió cuenta de que en buena filosofía no es posible negarla, ya que los que creemos en la intervención sobrenatural de Dios sobre todo agente tenemos que admitir en el campo del conocimiento humano un triple posible estadio: exterior, es decir, producido con el concurso eficiente natural de una causa operante sobre nuestros sentidos corporales exteriores; interior natural, es decir, debido al concurso natural de nuestra imaginación, e interior sobrenatural, debido al concurso de esa misma imaginación, pero movida sobrenaturalmente, sea con la infusión de nuevas imágenes, sea con la diferente combinación de las ya existentes. Esto para no hablar de un último grado de conocimiento sobrenatural que corresponde a las revelaciones puramente intelectuales.

Como König, a fuer de buen creyente, no puede menos de ver esta posible distinción, la admitiría de hecho si con ella no viese vacilar y caer por tierra el más firme pilar de su, por lo demás, magnífica defensa de la sobrenaturalidad de la profecía. Por eso dice: el testimonio irrefragable de innumerables deposiciones de los profetas contradice *de hecho* esa posibilidad. Ellos han ha-

(36) *Ibid.*, págs. 63-65.
(37) *Ibid.*, pág. 66, nota 5.
(38) *Die Prophetie des A. T. nach ihren Quellpunkten beleuchtet*, NKZ, 1896 (7), págs. 903 ss.

blado con tal oposición contra los "Propheten aus ihren Herzen", y con tal seguridad y claridad del punto de partida de sus propias experiencias proféticas, que éste no puede ser buscado en su interior. La excitación para sus experiencias proféticas tiene que haber sido una que obrase de fuera adentro sobre ellos. De esto no permiten desentendernos sus declaraciones. Si a una tal operación, que proviene de un mundo cerrado para el resto de los mortales, se la puede llamar "*una operación que se realiza por medios sensibles*", entonces tales son las de los verdaderos profetas. En este sentido no es contradicción "*operación realizada por medios sensibles*" y "*operación real*" de Dios. Pero nótese bien que esa operación, que sin duda se realiza por la intervención del Espíritu de Dios, era, según los profetas, un fenómeno perceptible para los sentidos exteriores, del mismo modo que el Espíritu de Dios era, según ellos, una realidad objetivamente existente, no el objeto de un pensamiento abstracto, no una idea (Cf. Jes 31, 3; Ez 37, 5; Jo 3, 1). De modo que si por "*real operación de Dios*" se hubiera de entender meramente "*eine Gedankensache, bloss ein auf psychologischem Wege geschehender Vorgang*", eso no se compone con los dichos de los profetas. La razón es porque con esa clase de fenómenos no se hubiesen sentido ellos afectados al proferir su oposición contra los otros profetas. Pero, sobre todo, porque una impresión que se realiza únicamente en la vida interior del alma no se la puede distinguir de los meros productos de nuestra mente y queda al fin netamente subjetiva.

Más adelante todavía recalca esto más, diciendo que precisamente por ser exteriores no es la religión del A. T. una montaña de olas en la corriente del pensamiento de la humanidad, corriente en la cual quedaría incierto, si esa montaña había sido levantada por el divino espíritu o por el humano.

Como vemos, para König es incompatible con aquella frase denostante de Ez 13, 2 "*prophetantibus de corde suo*", el que los verdaderos profetas hayan cimentado su persuasión sobre una "*innere Gewissheit*" (39). A Martí, como ya vimos, le echa en cara que en su Comentario a Is 6:

---

(39) *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1896 (7), pág. 128

"wenn man annehmen zu dürfen meint, dass die Vorgänge, wie einer in Jes. 6 erzählt ist *subjeklive* gewesen sind, dann kan man auch nicht die Konsequenz abwehren, dass es bloss eingebildete Vorgänge in seinem Innern waren."

Ciertamente, König se muestra vigoroso como pocos en pulverizar las endebles teorías sobre las cuales basan los racionalistas su negación de lo sobrenatural en el conocimiento de los profetas. En este punto serán muy pocos los que le igualen. También se muestra gran conocedor de la filología. Verbigracia, rechaza con razón la afirmación que no pocos de los antiguos y alguno de los modernos hacen de que aquella expresión de Zacarías, 1, 9. 13, etc. (Os 1, 2; Hab 2, 1, etc.) "*Angelus qui loquebatur in me*", demuestre una revelación interna (40). *Dibber bî*, dice muy bien, no es "*hablar dentro de*", sino "*hablar a, hablar con*". Así en Zacarías, l. c., el que habla es un ángel que existe fuera del Profeta, 2, 7, que vuelve más tarde, 4, 1, que de nuevo aparece saliendo del fondo de la escena, 5, 5 (41). Este modo de traducir, *dibber bî*, es hoy común. König cita a Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch, 1911, Holzinger en Kautzsch, Die heilige Schrift des A. T., Num. 12, 6, y pudiera citar a otros muchos filólogos (42). Pero en dos puntos principales se muestra débil: a), en el abuso que hace de la filología; b), en la supervalorización del criterio de lo externo en orden a la seguridad de los profetas mismos y en esa misma supervalorización en orden a sus oyentes y a nosotros.

Primeramente el abuso de la filología.—König violenta el significado y el uso de las palabras sacramentales *hazah* y *ra'ah*. En efecto, aun admitiendo que los verdaderos profetas dan a los falsos sólo un *hazah*, de ello no se sigue sino que, como él dice (43):

---

(40) *Ibid.*, 1913 (24), pág. 888.

(41) El mismo San Jerónimo, que en sus comentarios se basa con frecuencia en esa expresión para afirmar que son internas, y que en Zac. y en Os. traduce por "*in me*" todos los pasajes de *dibber bi*, sabe muy bien traducir en otros lugares esa locución por "*hablar a*", v. gr., número 12, 2.6.8, Hab 2, 1, y por "*hablar de*" en Jer 31, 20. En Sam 23, 2, "*per me*". En 1 Reg 22, 28 "*in me*".

(42) Ct. Gesenius-Brow-Driver-Briggs, *A hebrew and english Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1906; * H. Menge, *Die heilige Schrift A. u. N. T.*; E. Henne, *Das Alte Testament*, 1934, 1936.

(43) *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung* Gütersloh, 1910, pág. 71.

"*damit werden sie ein gewisses "schauen" gemeint haben*". Pero no se sigue lo que añade: "*Jedenfalls dieser Wechsel in der Ausdruckweise dies hervorheben will, dass diese andern Personen bloss ein uneigentliches Sehen ausgeübt, nur eine seelische Operation vollzogen haben*", es decir, una operación producida *sólo* por ellos mismos. La consecuencia falta. Como también es inexacto decir:

"Nämlich in bezug auf diese ausserordentlichen Wahrnehmungen, deren sie sich bewusst waren, gebrauchten alle Propheten der legitimen Religion Israels das Zeitwort *ra'ah, das im hebräischen das einfache wirkliche Sehen bezeichnet,* so von Am. 7, 8, an über dreissigmal" (44).

Es inexacto, porque, 1.°, *hazah* no significa exclusivamente un "*ver*" *impropiamente tal,* verbigracia, interno. Esto lo prueban los siguientes pasajes: Ps 58, 9, 11; Pr 22, 29, 20; Is 33, 17, 20; 57, 8; Ex 24, 11 (y aun Ct 7, 1; Mi 4, 11; Ps 27, 4; Job 36, 25, bien que en estos pasajes se usa *b*e); Pr 24, 32; Job 15, 17 b (¿), 23, 9; Is 47, 13 (aunque aquí también usa b.e). En Job 23, 9, es muy de notar que *ra'ah* está en perfecto paralelismo con *hazah,* para expresar la invisibilidad de Dios, de modo que *hazah* = ver con los ojos corporales. Es cierto que con frecuencia significa también un ver impropiamente tal, o sea interior, conocer, experimentar; pero de la misma manera *ra'ah* significa muchas veces "*conocer, experimentar*", verbigracia, Gn 7, 1; 20, 10; 26, 28; 42,

(44) *Ibid.,* págs. 71-72. Y en *Der Offenbarungsbegriff,* 2, pág. 29 dice: "Zur Bezeichnung der *scheinbaren, uneigentlichen Sehtätigkeit* der falschen Propheten wird das Zeitwort *hazah,* nich *ra'ah,* angewendet".

Ya que KONIG alude, y con razón, según parece, al color aramaico de *hazah* ("aramaischartiges lo llama en su *hebräisches und Aramäisches Wörterbuch,* 1931 bueno será recordar que el arameo no favorece al sentido exclusivo de "*ver interior*"; cf. Dn 5, 23; 3, 25; 5, 5; 3, 27. Cf. Además DALMAN, *Aramäisches u. Neuhebräisches Wört. zum Talmud, Midrasch und Mishna,* 1922, y los derivados *hezyona* y *hazzan.* Los léxicos de *Ges.-Buhl* y *Ges. Brown-Driver-Briggs,* como primer sentido de *hazah,* dan el de "*ver corporal*". Y es de notar que *Ges.-Buhl* dice: "*Synonimum von ra'ah womit es in Paralteten oft wechselt*" y cita Is 26, 11; 33, 17. 20; 48, 6; 57, 8; Ps 46, 9; 58, 9.11; PR 22, 29; 24, 32; 29, 20; HI 15, 17; 23, 9; 24, 1; 27, 12; 34, 32; de los cuales al menos Is 33, 17.20; 48, 6; 57, 8; Ps 46, 9; 58, 9; PR 22, 29; 24, 32; 29, 20; HIOB 23, 9;, son ciertamente "*ver corporal*". *Ges.-Brown* dice expresamente. comenzando por "*see, behold* a) *with the eyes*", y cita Ps 58, 9.11; PR 22, 29; 29, 30; Is 33, 20; 57, 8.

21; Ex 4, 31; 1Rg 3, 28; Est 7, 7; Mal 3, 18; Ecc 2, 24; Ps 4, 7; Zach 1, 9, y el mismo König lo reconoce al dar a *ra'ah* en su Léxico el sentido de *kennenlernen*, Dt 33, 9, *einsehen, erkennen*, 1Sam 12, 17; 2Sam 24, 13; 1Reg 10, 4; Jes 40, 5, *empfinden*, Jes 44, 16; Jer 5, 12, *erfahren*, Gn 20, 10 (nach Wilh. Bacher "beabsichtigen" *erleben*), Ps 89, 49; Jes 53, 11; Jer 17, 6; 20, 12; Ps 27, 13; Kl 2, 16; 3, 1; Est 9, 26, geniessen, Ps 34, 13; Qh 8, 16; hören Gn 2, 19; 42, 21, Ex 20, 18, Jer 2, 31; 33, 24, Hab 2, 1.

2) Tratándose de los verdaderos profetas usan el verbo *hazah*, aplicándolo a ellos mismos las inscripciones de las profecías y de sus diversas partes. Es verdad que muchos autores no admiten el que esas inscripciones sean de los mismos profetas, pero al menos ellas demuestran que sus autores no vieron en *hazah* el uso peyorativo que le da König, de lo contrario no lo hubieran empleado. Más aún, alguna de esas inscripciones muestra que el autor de ella no veía oposición entre el *hazah* de la inscripción y el hifil de *ra'ah* de las visiones del profeta, verbigracia, Am 1, 1, con Am 7, 1. 4. 7; 9, 1. Pero además no es el uso de *hazah* el que tiene sentido peyorativo, sino el de *hazah* con el aditamento que le ponen los profetas verdaderos al tratar de los falsos, o el que de un contexto determinado se infiere. Así, por ejemplo, suelen añadir *seqer, 'awen, sau', kazab*, etc. Lam 2, 14; Ez 13, 6. 8. 9. 23; 21, 34; Zach 10, 2; Jer 28, 15. Ahora bien, esas adiciones parecen indicar que sin ellas no tiene mal sentido. Tanto más que *nibba'* sólo nadie dirá tenga un sentido peyorativo, y con esos aditamentos lo tiene, verbigracia, Jer 5, 3; 14, 14; 27, 15; 29, 9. Aun se han de tener en cuenta dos textos, uno de los cuales más probablemente usa *hazah* para una visión con ojos corporales, y es Job 19, 26, y el otro parece que con certeza, y es Ex 24, 11. Sea lo que quiera de cuanto vieron en la teofanía, una cosa es cierta, que el autor sagrado entiende que Dios se les mostró en una especie externa, de la cual en el verbo anterior nos deja entrever, usando el verbo *ra'ah*, algo la belleza. De modo que podemos concluir que ni *hazah* designa de suyo el modo de ver de los falsos profetas, ni *ra'ah* el de los verdaderos. Esto se ha de sacar o del contexto, o de las aposiciones.

Si de los verbos pasamos a los derivados verbales, nos encon-

tramos con que esos derivados o no prueban la teoría de König, o más bien la contradicen.

Sea el primero *hozeh*. En primer lugar, no se ve con qué razón circunscribe König su demostración en este punto a los libros proféticos, con exclusión de los históricos, sobre todo teniendo en cuenta lo que todos reconocen, que los libros históricos tienen en gran parte por autores a profetas y que, al menos algunos de ellos, se escribieron cuando aún no se había extinguido la legítima profecía en Israel. Ahora bien, si miramos esos libros veremos que tanto *hozeh* como *ro'eh* se aplican a personas que indiscutiblemente eran verdaderos profetas en la mente del escritor. Verbigracia, en 2 Sam 24, 11; 1 Par 21, 9; 29, 29, se dice *hozeh* de Gad, profeta de David; en 1 Par 25, 5 de Heman; en 2 Par 9, 29; 12, 5 de Iddo; en 2 Par 19, 2 de Jehu; en 2 Par 33, 18-19 de los profetas que a Manasés le hablaban *in nomine Domini* (Is 29, 10, al menos para el glosador), Is 30, 10 en donde aparecen en estricto paralelismo con ro'im (45). Esto es tan claro que los lexicógrafos modernos dicen en la palabra *hozeh*: "1. *Seher, Prophet. Synonimum von ro'eh*". Ges-Buhl. "1. *scer*: syn. nebiîm. Ges.-Brown; y hasta el léxico arameo de Lalman dice en la voz *hazoya*: "*Seher*", y en la voz *hezwana*: "*Erscheinung, Seher*", y en la voz *hazzan*: "*Aufseher, Synagogendiener, Gerichtsdiener*". Según König, deberían decir "*Schauer*" (46). Aun

(45) Samuel Lee, en su obra *The inspiration of the Holy Scripture*, página 543 (ap. Dictionary of the Bible, W. Smith, 22, 2 p. Prophets, páginas 928-929), afirma que el término *hozeh* se aplicaba como título especial a los profetas áulicos. Que existiesen verdaderos profetas especialmente dedicados a aconsejar a los reyes en su corte, no hay dificultad en admitirlo; pero que esos fuesen llamados más especialmente *hozeh* no se deduce de lo que de hecho sabemos. Casi nunca se llaman *hozim* aquellos profetas que dan sus oráculos a los reyes, sino que de ordinario se les llama *nebiim*. Llámeseles hozeh *hammelek* sólo tratándose de David, y, aun en este caso, Gad sólo dos veces es llamado así. 2 Sam 24, 11; 1 Par 21, 9 (2 Par., 29, 25, los traducen los LXX προφήτης); Heman carece de este título en LXX en el pasaje en que lo tiene el TM 2, Par 35, 15 (LXX le da el de προφητης, no el de ὁρῶν). De modo que aun en el caso de David sólo quedan dos pasajes, 2 Sam 24, 11 y 1, Par 21, 9, en los que se llame uno "*profeta del rey*". Si a esto añadimos que al mismo Gad no se le da en otros pasajes el nombre de *hozeh*, 1 Sam 22, 5, sino el de *nabi*, se verá que no hay fundamento para la afirmación de Lee.

(46) Cf. *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch*, 1931. En *Der*

en el conflicto entre Amasías y Amós (Am 7, 12-15) parece confirmarse el sentido indiferente, al menos, del substantivo *hozeh*. Cierto que en boca de Amasías ese apelativo dado a Amós pudiera parecer que concordaba bien con el sentido peyorativo, pero hay que tener bien en cuenta la respuesta de Amós y ver que *no rechaza el apelativo*, como no rechaza el ser *nabî'*, sino que lo que niega es pertenecer a esa *profesión*, o más bien dice: *yo no era nabî'*, pero Dios quiso escogerme por tal y desde ese momento lo soy, porque la vocación de Dios es irresistible. Ni siquiera para el tiempo de los profetas escritores tiene razón Jastrow (47) para afirmar que *hozeh* significaba al falso profeta. Basta con examinar el uso que ya hemos visto hace Par. de *hozeh* (48). Añadamos, solamente para confirmación, el uso que en Dan. se hace de *hazah*. El verbo se emplea tanto para ver impropio, verbigracia, 2, 26. 41. 43. 45; 4, 2. 6..., como en sentido de ver con los ojos del cuerpo, verbigracia, 3, 25. 27; 5, 5. 23.

Pues si pasamos a otros derivados de *hazah*, nos encontramos con que:

1) *Hazon* no tiene el sentido peyorativo; es usado tanto en las inscripciones Is 1, 1; Abd 1; Nah 1, 1; Is 13, 1, etc., como por los mismos autores refiriéndose a visiones verdaderas, verbigracia, Ez 12, 23; Os 12, 11; Hab 2, 2. 3, y en boca de Dios Ez 12, 23. No es necesario aquí pasar a los libros no proféticos, porque en ellos los ejemplos abundan por confesión del mismo König. Verbigracia, 1 Reg 3, 1; 1 Par 17, 15; Prov 29, 18; Ps. 89, 20; Lam 2, 9.

Offenbarungsbegriff, 2 pág. 29, resume así su sentencia: "*Die Falschen Propheten sehauen zwar, aber sehen nicht*".

(47) M. JASTROW, *Roeh and Hozeh in the Old Testament*. "Journal of biblical Literature", 1909 (28), pág. 54.

(48) MANGENOT, en su artículo *Prophète*, Dictionnaire de la Bible (Vigouroux), V. pág. 707, concede que *hozeh*, en plural, se aplicó secundariamente a los falsos profetas, cosa que no aparece con *ro'eh*. Cita en confirmación: Mi 3, 7-9; Is 29, 10; 30, 10; Ez 13, 9-16; 22, 8, Pero, aparte de que esta afirmación no va en nada contra lo que venimos diciendo, en Is 29, 10, se disputa si esas palabras son auténticas, y en 30, 10 no se ve claro por qué se trate de *hozim* = falsos profetas. Ez 13, 9, *tiene* hozim el aditamento saw' y en Ez 13, 16, están equiparados *nebîim* y *hozim*, de modo que no se dice nada contra lo que vamos diciendo. La falsedad del profeta se ha de sacar del contexto.

2) *Hazuth* solamente dos veces se encuentra con el significado de visión, y en ambos de verdadera, Is 21, 2 y 29, 11.

3) *Hizzayon* cuatro veces ocurre, de ellas dos ciertamente en buen sentido, 2 Reg 7, 17, y Joel 3, 1, una ciertamente en malo, Zach 13, 4, una finalmente en sentido dudoso, más probablemente bueno, Is 22, 1. 5, donde a Jerusalén, como centro de la teocracia, no es probable que la llama "*valle de la visión*" a causa de las malas, sino de las buenas.

4) *Mahazeh* en Gn 15, 1, es verdadera visión, en Num 24, 4. 16, se la emplea para las visiones de Balaán, que es presentado en esos momentos como profeta del Dios verdadero; en Ez 13, 7, sólo con el aditamento significa la falsa visión.

De manera que de los derivados, si algo se deduce, no es en favor de König, sino al contrario, en favor al menos de los que afirman que *hazah* no tiene *per se* sentido peyorativo.

Más cautamente que König dice Baudissin (49), a propósito de la diferencia entre *ra'ah* y *hazah*: "*El objeto de* "VER"—RA'AH—*es estimado como existente independientemente del vidente, el objeto del* "CONSIDERAR" — HAZAH — PUEDE *ser un producto propio del pensamiento del contemplante.*" Después de varias consideraciones concluye así:

"Daraus ergibt sich nur, dass *hazah*, das an und für sich allgemein die Wahrnermung in wirklich oder vermeintlicher prophetischer Art bezeichnet, auch in der speziellen Bedeutung des viosionären Sehens gebrancht werden konnte. Es scheint mir danach so zu liegen, dass *ra'ah* sich immer auf etwas objetiv (nach der Vorstellung des Redenden) Vorliegendes bezieht, dagegen *hazah nicht notwendig*, dass also apeziell *hazah* ein subjektives, innerliches Schauen bezeichnet." Y en nota añade: "Dass nur hazah, nicht ra'ah, von den falschen propheten ausgesagt wird, hat Ed. König, Der Offenbarungsbegriff, richtig beobachtet und richtig daraus gefolgert, dass dem mit ra ah bezeichneten Sehen etwas objektive zugrunde liegt, dem mit hazah bezeichneten nicht. Er *nimmt aber, im Widerspruch mit Jes.* 30, 10, *an, dass hazah sich niemals in der objeto del* "CONSIDERAR"—HAZAH—PUEDE *ser un producto pro-Seher, Prophet Synonimum von ro'eh*". Ges-Buhl. "1. *seer*: syn. *prophetischen Sprache auf die "wahren" Propheten beziehe.* Zudem

(49) W. W. GRAF VON BAUDISSIN, "*Gott Schauen*" *in der alttestamentlichen Religion. Archiv. für Religionswissenschaft,* 1915 (18), pág. 211.

erklärt er die Objektivität des mit ra'ah bezeichneten prophetischen Sehens nicht auf psychologischem Wege, sondern mit einem unverständlichen Realismus".

Antes de terminar este examen filológico es conveniente reparar en que Is 28, 7, hablando de los falsos profetas emplea para su acto de ver la palabra *ro'ch*, que según esta teoría debiera significar absolutamente algo objetivo exterior (50). También es significativo el caso de Balaán en Num 24, 16 ss, el cual es presentado en el momento como profeta de Jahvé y ve en su comunicación divina al futuro vencedor, v. 17 (51), y, sin embargo, de él se usa en el v. 16 *mahazeh* y *yehzeh* (que debieran, según König, ser del falso profeta), y en el v. 17 del mismo Balaán, y para explicar el v. 16, se emplea *ra'ah*. Las mismas expresiones que Ezequiel usa en 1, 1; 8, 1. 3; 11, 24; 40, 2, etc., no dejan de causar la impresión de que aquellas "*visiones Dei*" = *mar'oth elohim*, en su contexto, es decir, alguna de ellas en presencia de los ancianos, nos están diciendo lo interior del fenómeno.

Difícilmente se puede pensar otra cosa del carro de la gloria de Dios, Ez 1, 4-22, de la visita a Jerusalén que se narra en el c. 8 del mismo, o de la visión de los huesos en el campo, 37, 1-14, de las dos mujeres aladas en Zach. 5, 5-11, etc.

König arguye con Jer 23, 16, "*nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*". Pero esto no prueba. Lo que el profeta les echa en cara es que esas visiones no son producidas por el Señor, "*non de ore Domini*" (52), como en el v. 21 se dice: "*non mittebam prophetas et ipsi currebant, non loquebar ad eos*

(50) La Vulgata confunde aquí *ro'eh*, en su significado de vidente, con *ro'eh*, en su significado de visión. La confusión se ve clara, pues el paralelismo lo pide, ya que *pelilîyah* es el acto o el objeto de sentenciar, es decir, la sentencia, así como *ro'eh* es el acto de ver, o el objeto visto, es decir, la visión, y además porque los sujetos de ambos son *cohen* y *nabi'*.

(51) Nótese que al futuro vencedor, si no se han de multiplicar los milagros, lo veía Balaán en su interior, de lo contrario lo hubieran visto los demás circunstantes; aparte de que la expresión "*el que tiene los ojos cerrados*" es bastante significativa.

(52) Nótese la fuerza que recibe esta afirmación al considerar la transición de *hazon* a *mippi Jahwe*.

et ipsi prophetabant", o como dice en el v. 31: "*ecce ego ad prophetas, ait Dominus, qui assumunt linguas suas et aiunt: dicit Dominus*", es decir, a los que dan por de Dios y por encargo suyo lo que es de ellos. Pero ¿dónde se dice aquí que por ser de Dios no puede ser en su interior? *El origen* y no *el medio* en donde se desarrollan las comunicaciones es lo que miran los sitios paralelos de Jer 14, 14; 23, 26, etc. No es lo que oponen a los falsos profetas el *modo* con que reciben sus comunicaciones, sino el *hecho* de su origen divino. Al "*de corde suo*" oponen, no un "*externamente*", sino un "*realmente*", "*en verdad*".

Decíamos al terminar de exponer la teoría de König, que toda su argumentación filológica, el descubrimiento que cree haber hecho de la diferencia de uso de *ra'ah* y *hazah*, el primero para los verdaderos profetas, el segundo para los falsos, y el fundamento de esa diferencia que él establece en la realidad externa de las comunicaciones para los verdaderos y la subjetividad de las mismas para los falsos, todo esto lo daría de barato si con las comunicaciones interiores pudiera ser compatible la seguridad con que los profetas verdaderos se oponen a los falsos y les echan en cara no ser verdaderas sus visiones, y si en esa interioridad pudiera tener fundamento sólido tanto la seguridad que los profetas tenían de sí propios, cuanto la que nosotros podemos tener de ellos. En última instancia aquí se encastilla König (53).

Pero como muy bien le advierte von Orelli:

"Mit Recht protestiert König gegen die gangbar gewordene Behauptung, dass die Leiblichkeit dabei überall nichts zu tun hatte, sondern alles

---

(53) Esta diferencia unos la conceden, otros la niegan. Pero aun los que la conceden no la colocan en lo que pretende KONIG. VON. ORELLI, *Weissagung*, Real-Encyclopaedie f. protestantische Th. (Hauck) XVI, 721 y siguientes, dice que, a su juicio, la diferencia entre ambos verbos en el uso está en que *ra'ah* "*rein die Beziehung des Auges auf den Gegenstand den es sieht bezeichnet, ... hazah mehr zuständlich das Verweilen des Blickes auf einem Bilde, daher es für die Charakterisierung des prophetischen Schauens im allgemeinen (wie in jenen Ueberschriften) aber des träumerischen der falschen Propheten sich besonders leicht anbot*". HAENEL, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*. Beiträge für Wissenschaft vom AT (Kittel). Neue Folge, 4, 1923, pág. 9, encuentra más bien la diferencia en que sus propias experiencias las narran los verdaderos profetas con pormenor y las de los falso ssólo en términos generales las designan, diciendo que alegan "*percepciones proféticas*", "*audipercepciones*", "*oculipercepciones*". BAUDISSIN, en la obra citada, págí-

Schauen und Hören dieser Art einfach einem "innern Sinn" zuzuschreiben sei. Dagegen verfällt er ins andere Extrem, indem er von der äusserlichen Wirklichkeit der von den Propheten beschriebenen Sinnenwahrnehmungen ihre Objektivität abhängig macht. Gegen beiderlei Auffassungen entscheidet 2 Kor 12, 3, wo Paulus die Beteiligung der Leiblichkeit an dem ekstatischen Erlebnis als etwas ihm selbst Zweifelhaftes, für den Wert derselben Gleichgültiges bezeichnet. Analoger Weise werden wir weder aus dem Wesen der Prophetie a priori folgern können, noch dass dieselben, so gewiss sie objektiven Charakter hatten, durch die äussern Sinne sich vermittelten..." (54). Y más adelante: "Eine Hauptschwäche der umfassenden verdienstvollen Darstellung Ed. König ist, dass der grosse Unterschied zwischen sinnlich-äusserlicher Wirklichkeit und objektiver Realität nicht zu seinem Rechte kommt, als die objektive Wahrheit der Offenbarung, wonach sie einen äusser-menschlichen und übermenschlichen Ausgangpunkt, nur bei sinnlicher Fassung jener Wahrhehmungen könnten festgehalten werden. So ergibt sich ihm, dass Reden Gottes zu den Propheten stets ein phonetisches, sinnlich laut war" (55).

Tiene razón von Orelli. Al reparo de König de que los profetas no sabrían distinguir lo que era suyo de lo que era divino, responde el mismo von Orelli, de quien nos place citar las palabras por ser de otro protestante conservador:

"Dies ist ein das Walten des göttlichen Geistes beeinträchtigendens Vorurteil. Auch darf nicht daher übersehen werden, das sinnliche Eindrücke vor der Gefahr der Selbsttäuschung keineswegs sicherstellen. Es

---

na 211, coloca la diferencia en que *ra'ah* se usa para el ver de las visiones, *hazah* para el prever el futuro o para ver lo oculto, aunque no sea por medio de visión. Y así podríamos ir añadiendo las interpretaciones más variadas. Entre los que niegan toda diferencia, de hecho, entre *hozeh* y *ro'eh*, cf. después que escribió König, CORNELY, Introd. II, p. 2, pág. 270, nota; * KRAETZSCHMAR, *Prophet und Seher*, en Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und der Religionswissenschaft, 1901 (23), pág. 19, nota 1.ª; LAUR, *Die Prophetennamen des AT*. Fr. i. d. Schweiz, 1903, págs. 68-77; SANDA. *Elias und die religiosen Verhältnisse seiner Zeit*. Biblische Zeitfragen, 1914 (7), pág. 51; * HOLSCHER, *Die Propheten*, 1914. pág. pág. 125 (al menos para el tiempo antiguo): * HAENEL, o. c. págs. 7-12; * OEHLER, *Theologie dts AT*, Stuttgart, 1891, página 758, dice juiciosamente después de identificar en su uso los substantivos *ro'eh* y *hozeh*: "*Ein bestimmter Unterschied zwischen den Ausdrücken ra'ah und hazah, sofern dieselben zur Bezeichnung des prophetischen Schauens gebraucht werden, lässt sich (so oft man das versucht hat) nicht nachweisen*". Cf. *Ibid.*, págs. 760-761.

(54) VON ORELLI, *Weissagung*. Real-Encyclopaedie für protestantische Theologie, XVI, págs. 724 y 725.

(55) *Ibid.*, pág. 725.

gibt Hallucinationen des Gesichtes, aber auch des Gehörs." Cita a Mahoma y a G. Monod y añade:

"Vielmehr ist schon bei den alttestamentlichen Propheten das, was sie im Grund versichert, Gottesoffenbarung zu empfangen, nicht das Sinnliche, sondern die geistige Macht, die innere Hoheit und Heiligkeit, mit der jene Bilder und Worte unabweislich vor ihre Seele traten. In der Tat weiss der Prophet diese Offenbarungen von seinen sujektiven Gedanken-und Gefühlswelt scharf geschieden" (56).

Si para la seguridad requerida es para lo que König busca lo externo de las profecías, entonces es endeble esa seguridad. Ya San Agustín finamente analizaba los casos en que nuestros sentidos externos nos son tan falaces como los internos (57). Pero además no vendría mal recordar, como lo hace el P. Condamin (58), que para los profetas, como para los verdaderos místicos, ciertas comunicaciones divinas se presentan con caracteres tales que es imposible subjetivamente dudar de su realidad superior (59). Y todavía estamos, aun en la verdadera mística, lejos de la seguridad que Dios comunica al Profeta de su revelación, puesto que en un caso se trata de revelación privada y en el otro de revelación destinada a todos y con obligación de recibirla como palabra divina. En lo humano Dios los llamaba de modo que sintiesen lo ineludible de su voz, cf. Is 8, 11; lo ineluctable de su presión, cf. Jer 20, 7-18; Am 3, 8. Aparte de la luz inconfundible que en muchos casos da a los místicos sobre su comunicación, a ellos por su misión pública y divina hubo de darles una iluminación interna tal, que sólo predicasen como de Jahvé aquello que de Él recibían. Recuérdese el llamado "*silencio profético*", verbigracia, Jer 42, 4-9, y recuérdese, además, que casos hubo, Jer 28, 12, en que a la réplica del adversario que les negaba ser de Jahvé su profecía, no dieron otra respuesta que el silencio y la espera de que los acontecimientos hablaran por ellos.

---

(56) *Ibid.*, pág. 725.

(57) De Genesi at litteram, 1, 12, c. 25. PL 34, 475-476. CSEL 28, sección 1.ª, 3.ª parte, págs. 417-418.

(58) *Prophétisme Israelite*. DAFC, IV, col. 410-411.

(59) Qué flojo se muestra Koenig en el conocimiento de la legítima mística, se palpa en la pág. 65 de su *Theologie des A. T.* y en la 68, donde se ve la escasa información que de ella tiene. Lo mismo en NKZ, páginas 816, 826-827.

Esto por lo que respecta a la seguridad con que obraban ellos. Que respecto de sus oyentes, y de nosotros en consecuencia, los criterios eran variados, según que se tratase de vaticinios o de meras enseñanzas divinas. En unos casos eran los acontecimientos, sea próximos, sea remotos, pero imprevisibles, los que les daban la razón, cf. 1 Sam 2, 35; 10, 2. 7. 9; 3 Reg 13, 3, ss.; 14, 12. 17; Is 7, 16; Jer 28, 15-17; 44, 29; Am 7, 17, en otros los milagros que obraban, cf. Is 38, 7-8; en todos la santidad de la vida, la perfecta sumisión a Jahvé, el desprecio de la propia comodidad, del aura popular, del vaticinio agradable, la enemistad soportada de los grandes, la perseverancia en un ministerio molesto, y, finalmente, la conformidad absoluta de la religión que predicaban con la ley de Jahvé (Cf. Dt 13, 1-5). Ni olvidemos que en ciertos casos ese criterio negativo bastaba al pueblo para dar seguridad, Cf. Dt. 13, 1-5. Y ya que König depende tanto de ese criterio de la materialidad externa, es menester recordar que cabalmente según los místicos, a medida que se aumenta esa materialidad disminuye la certeza, de modo que en el sumo grado de seguridad les coloca a ellos la llamada revelación puramente intelectual, luego vienen las imaginarias y finalmente las externas (60).

Así, pues, la teoría de König, no obstante su gran erudición y sus méritos en otros aspectos de la defensa de lo sobrenatural en los profetas, no ha encontrado más eco que en Borchert (61), no sólo entre los protestantes, como era de esperar, dado el racionalismo reinante, sino entre los católicos.

No se puede negar, por otra parte, que algunas sentencias de católicos parecen exageradas. Así, por ejemplo, la del P. Prat, que ya expusimos y juzgamos.

El P. Oudenrijn (62) sostiene una sentencia que tal vez ofrezca alguna discusión. Admite los tres géneros de comunicaciones hechas no sólo a los Patriarcas y profetas no escritores, sino que

---

(60) Basta consultar un manual de Teología Mística para convencerse de ello. Cf. POULAIN, *Des graces d'oraison*, 1909, 4.e Partie, Ch. 20-22, páginas 311-400; más brevemente CONDAMIN, o. c., pá. 411.

(61) BORCHERT, *Die Visionen der Propheten*. Theologische Studien und Kritiken, 1895, págs. 217-251.

(62) *De Prophetiae charismate libri quattuor*. Romae, 1926, páginas 192-196.

pretende encontrar en los profetas escritores muchos más casos de revelaciones externas que las que admiten ordinariamente los autores católicos. Su principio es éste: siempre que o el contexto o razones sólidas de otro orden no lo exijan, se ha de entender "*ver*" y "*oír*" en sentido propio. Esta regla de suyo es áurea y, precedido de San Agustín, la erigió en principio de Hermenéutica católica Leon XIII. Pero no nos parece que encuentre aquí su más adecuada explicación. El uso de esas palabras "*ver*" y "*oír*" en la Escritura es tan corriente en sentido no estrictamente material, que puede decirse que ha pasado a ser sentido cuasi-propio de "*conocer*" lo que en un principio se aplicó al conocimiento sensible externo. Supuesto ese cambio, difícilmente se puede hablar en nuestro caso de sentido propio de "*ver*" y "*oír*" como de ver y oír sensibles y exteriores. Por tanto, si no hay otra razón, mientras no aparezcan los criterios de objetividad externa que antes enunciamos, parece más seguro mantenerse en una reserva, sin pasar a afirmar lo sensible externo de una revelación (63).

Raros son los casos en los profetas en que aquellos criterios nos induzcan a una afirmación. Recordamos Dn 5, 25, y Dan 8, 15 (ésta como audición). De Dn 8, 3, ya Cornely dice que es difícil saber si fué interna o externa. J. Knabenbauer (64) la tiene por interna. J. Linder (65), decididamente por interna, y cita para ello gran número de autores, así antiguos como modernos (66). El discutir cada caso particular pertenece naturalmente a la exegesis.

Con esto pasamos a la segunda parte de nuestro trabajo, que es ver el modo de pensar de los Santos Padres y escritores eclesiásticos sobre este problema.

---

(63) Sobre el empleo de estas expresiones, originariamente materiales, en sentido superior como cosa ordinaria cf.: DHORME, *L'emploi metaphorique de noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, París, 1923, páginas 77-78, 89-90.

(64) *Commentarius in Danielem Prophetam*, 1891, l. c.

(65) *Commentarius in librum Daniel*, 1929, h. l.

(66) En cambio MANGENOT en su art. PROPHÉTIE DB (Vigour.) V. p. 729 admite que los profetas, aun escritores, oían muchas veces la palabra de Dios articulado Am 3, 7. Os 1, 2, 4, 6; 3, 1. Is 18, 4 JER 2, 1; 23, 28 Dan 8, 1-27; 10, 1-5 Agg. 2, 1-21; Zach 1, 1-7. A veces, dice, había un verdadero diálogo entre ambos: Jer 14, 11-14; pero de ordinario era interior.

SEGUNDA PARTE

Inútil es pedir a los escritos de la edad que siguió inmediatamente a los Apóstoles una teoría sobre la revelación profética. Sólo con los escritores llamados Apologetas comienza a dibujarse una teoría sobre ella. Prescindiendo de cómo concebían esos autores la inspiración escrituraria, que no es nuestro tema, aunque muy afín a él, el primer testimonio en que se nos expresa el sentir de uno de ellos sobre las revelaciones proféticas es de San Justino.

San Justino. De una frase suya en el *Diálogo con Trifón*, número 7, no se puede ver con claridad su pensamiento sobre si las revelaciones eran internas o externas. Dice así:

"Estos solamente vieron (67) la verdad y la anunciaron a los hombres, sin temer ni rebajarse a nadie... sino diciendo solamente *lo que habían oído* (68) *y visto* (69), llenos del Espíritu Santo" (70).

En cambio, más adelante aparece claro que Zach 2, 10-3, 2 lo interpreta de una visión interna. *Dial. c. Trifón*, 115:

"Y le dije a Trifón que se disponía a responderme y contradecirme: Espera primero y oye lo que digo. Porque no voy a hacerte, como sospechas, una exposición (para probarte) que no existió un sacerdote por nombre Jesús en Babilonia, donde estuvo cautivo vuestro pueblo. Y aunque hiciese esto, demostraría que, si hubo un sacerdote Jesús en vuestra raza, *no era a él a quien veía el profeta en su revelación* (71); de la misma manera que *ni al demonio, ni al ángel del Señor los veía con sus*

---

(67) εἶδον

(68) καὶ ἃ εἶδον

(69) ἤκουσαν

(70) πληρωθεντες πνευματι *Dial. c. Tryphone* 7. Otto. Corpus Apologetarum (3.ª ed.), t. ϕ (1876), p. 2.ª, p. 30.

(71) ἀποκαλύψει

propios ojos (72), en su vida normal (73), sino *en un éxtasis* (74) *cuando se le hacía la revelación*" (75).

Más aún, ese modo de ver extático, que ciertamente no es el éxtasis mántico que arrebata la conciencia, sino la abstracción de sentidos exteriores que abre los ojos a imágenes o ideas sobrenaturalmente percibidas, parece indicarnos que no sólo Zach 2, 10-3, 2, sino en general el conocimiento profético lo refiere a este modo interno.

ATENÁGORAS. A este propósito no deja de tener interés el siguiente pasaje de *Atenágoras* en la *Supplicatio pro Christianis*, número 9:

"Creo que tampoco vosotros... ignoraréis los escritos... de los demás profetas, los cuales, fuera de sí *expresaban las ideas de su interior* a que se sentían impelidos, moviéndoles el espíritu divino, que usaba de ellos como un flautista sopla la flauta" (76).

No parece que este modo de entender la revelación profética, el de colores aparentes más semejantes a la inspiración mántica, se puede interpretar como de revelaciones externas.

TERTULIANO. Curioso es el pasaje de *Tertuliano* en el que mantiene que la aparición de Dios a Abrahán con los dos ángeles era verdadera aparición real externa, *porque lo comprueban tres sentidos externos*: vista, tacto, oído:

"sufficit mihi hoc diffinire quod Deo congruit, veritatem scilicet eius rei, quam *tribus testibus sensibus obiecit: visui, tactui, auditui.* Difficilius Deo mentiri quam carnis veritatem unde producere, licet non natae... Ideoque et ipse cum Angelis tunc apud Abraham *in veritate quidem carnis apparuit*" (77).

---

(72) αὐτοφίᾳ

(73) ἐν καταστάσει ὧν

(74) ἐν ἐκστάσει

(75) ἀποκαλύφεως αὐτῷ γεγενημένης. *Dial. c. Tryphone* núm. 115. OTTO. Corpus Apologet., t. 10, pág. 2.ª, págs. 410-412.

(76) οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αυτούς τοῦ θείου πνευματος ἃ ἐνεργοῦντο ἐξεφώνησαν συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ωσει καὶ αυλητης αυλον εμπνευσοι OTTO, Corp. Apol. VII (1857), pág. 52.

(77) *Adv. Marc.*, l. 3, 9. CSEL 47, pág. 391.

Sólo que esto no nos inclina a pensar que Tertuliano tuviera las revelaciones proféticas por externas, ya que, aparte de exigir esta concordia de sentidos, se nota marcadamente en los Padres que expresamente las negaron que hacen una distinción neta entre las manifestaciones a los Patriarcas y las de los profetas escritores, concediendo para los primeros las sensibles externas y negándolas a los segundos.

Hipólito de Roma. Vengamos al más antiguo comentarista de la antigüedad cristiana: *Hipólito de Roma*. En su obra *De Antichristo*, compuesta hacia el año 200 en lengua griega, no encontramos, es verdad, nada terminante, pero su modo de hablar deja más bien sospechar que está por las internas. Véase en el c. 2:

"Porque todos éstos, preparados por el espíritu profético y dignamente honrados por el mismo Verbo, son como instrumentos del Verbo y lo tienen unido a sí mismos como un plectro; y movidos por él anunciaban todo lo que Dios les había descubierto a ellos solos" (78).

Más adelante dice: "El profeta... *veía el futuro en su espíritu*" (79). Finalmente, comentando el capítulo 7 de Dan v. 1, dice:

"Todo, pues, lo que era revelado por el espíritu en visiones al bienaventurado profeta, lo narraba también a los demás generosamente" (80).

Orígenes. Más que sobre nuestro asunto se ocupó *Orígenes* de otros aspectos de la profecía, según las necesidades de la lucha contra las herejías y de la formación de la conciencia cristiana

---

(78) οὗτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πάντες κατηρτισμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου τετιμημένοι ὀργανῶν δίκην ἑαυτοῖς ἡνωμένοι, ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός''.....''ἄλλα πρῶτον μὲν διὰ τοῦ λόγου εσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δε δὶ ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τά μέλλοντα καλῶς, εἶθ' οὑτως πεμπόμενοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς μόνοις ἦν ὑπὸ θεοῦ ἀποκεκαλλυμμένα''. GCS, vol. I, 2.ª parte (1897), pág. 4.

(79) ὁ προφήτης... πνεύματι προεώρα τὰ μέλλοντα. Ibid, pág. 5.

(80) ὑπό τοῦ πνεύματος δι' ὁραμάτων... ἀπεκαλύφθη. GChS. Hippolytus I (1897), pág. 180.

le obligaron a dirigir hacia ellos su genio y erudición. Pero, no obstante, algunas expresiones suyas dicen bastante. La actividad divina inspirante de los profetas la concibe como una operación por la cual ellos eran llenos de Dios y su espíritu se hacía más penetrante y recibía en sí una lumbre más clara.

"Los profetas de los Judíos, ilustrados por el divino espíritu tanto cuanto les era necesario, gozaron los primeros la visita de una naturaleza superior; y por el contacto, por así decirlo, del llamado Espíritu Santo con sus almas, se hicieron *más perspicaces en su inteligencia y más iluminados en su alma*" (81).

Aparte de éste, dos solos testimonios de él podemos citar, uno en que a Daniel le asigna tres modos de revelación, interior en vigilia (82), como a Jacob cuando bendijo a sus hijos; exterior en aparición (83), como cuando Jacob luchó con el ángel; en sueño (84) o en visión (85), como cuando Jacob vió las cabras de diversos colores (86). El otro testimonio concuerda con lo dicho anteriormente sobre su modo de entender la actividad divina a modo de una iluminación interna del alma del profeta. En su *Comentario a San Juan,* 1, 1, como quiera que había citado, para explicar el "*et Verbum erat aput Deum*", las locuciones de los profetas "factus est *sermo* Dei ad Oseam, ad Ieremiam...", dice:

"Añadiremos que mientras *habla a los profetas,* los *ilumina* con *la luz del conocimiento* haciendo que *vean como si las tuvieran delante* las cosas que no habían entendido antes de hablarles" (87).

---

(81) διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν' οὕτως, ὀνομάζω, ἁφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου Πνεύματος διορατικώτεροι τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι. *Contra Celsum* VII, 4. PL 11, 1425. GChS, Orígenes, II (1899), pág. 155.

(82) επίπνοια

(83) ἐπιφάνεια

(84) ενύπνιον

(85) ὅρασις

(86) *De historia Susanae,* PG. 11, 71.74.

(87) PG. 14,106. GCS. Orígenes IV(1903), pág. 53.

Eusebio. Citemos ahora un gran doctor de la escuela alejandrina, que en su comentario a Isaías, despojo, casi plagio, de Orígenes, al mismo tiempo que afirma ser corporales y exteriores las apariciones de Abrahán, Isaac y Jacob, tratando de Is 6, dice: lo siguiente:

"Y este profeta da también testimonio de haber *visto* la gloria de El. *Vió,* pues, como consta de las presentes palabras, la gloria de Jesucristo nuestro Salvador; *no es ciertamente con los ojos de la carne, sino con los ojos del alma, iluminados por el Espíritu Santo* (88). Porque como los ojos del cuerpo son ayudados para ver las cosas sensibles por el resplandor externo de la luz, de la misma manera *los ojos del alma purificada, iluminados por la luz espiritual,* son capaces de ver las cosas espirituales" (89).

San Basilio. Un autor que se mostró alejandrino moderado es *San Basilio.* En una obra ciertamente suya y de renombre universal parece concebir como externas las teofanías a Moisés:

"Así, pues, éste (Moisés), honrado como los ángeles, con la visión del mismo rostro de Dios, nos habla a nosotros de lo que oyó de Dios". Esto lo dice después de haber citado Num 12, 6-8 para probar que vió a Dios "cuanto puede un hombre verle, más aún, como ningún otro hombre le ha visto, según testimonio del mismo Dios" (90).

Sin embargo, comentando el Salmo 28, a propósito de las múltiples significaciones de la palabra "*vox*" en la Sagrada Escritura, tiene esta disquisición en que netamente se declara por las revelaciones internas, explicando la voz de Dios, que afirma ser heterogénea con todas las materias externas, analógicamente con las imágenes auditivas que en los sueños percibimos. El pasaje es por demás interesante:

"*Vox Domini super aquas:* En muchos sitios puedes encontrar usada la palabra *voz.* De manera que para entender cuál es la voz del Señor, conviene citar, según podamos, lo que dice la S. Escritura acerca de la voz. Por ejemplo, en el oráculo a Abraham: "*Et omnis populus videbat*

---

(88) οὐ πάντος σαρκὸς οφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς διανοίας, πεφωτισμένοις ὑπὸ ἁγίου πνεύματος.

(89) *In Isgiam,* 6, PG 24, 124.

(90) *In Hexaemeron. Hom.* 1.ª, PG. 29, 6.

vocem et lampades". Y de nuevo en Isaías: "*Vox dicentis: Clama*". La voz, pues, entre nosotros es la vibración del aire, o la imagen que se forma en el aire de lo que quiere expresar el que habla. Según eso, ¿qué es la *voz del Señor?* ¿Acaso vamos a pensar que es una vibración del aire, o el aire percutido que llega hasta el oído del que oye la voz? O quizás nada de esto, sino una *voz de otro género,* que se representa *al entendimiento* de los hombres que quiere Dios oigan su voz, de manera que esta representación tenga cierta analogía con las que frecuentemente formamos en los sueños. Porque, así como, sin movimiento del aire, tenemos en las imágenes de los sueños cierto recuerdo de palabras y sonidos, sin que recibamos voz por el oído, sino que se imprime en nuestro mismo corazón, del mismo género tenemos que pensar que es la voz de Dios a los profetas" (91).

Con la misma transparente claridad se afirma en otra homilía sobre el mismo Salmo, atribuída a San Basilio erróneamente, como lo demuestra Garnier (91 bis):

"Y también a Isaías le habló una *voz* mandándole: "Clama". Es decir, *la mente del profeta fué impresionada por la fuerza que le venía de Dios*" (92).

Muy discutida es la autenticidad del comentario a Isaías que corre con nombre del Santo Obispo de Cesarea. Garnier lo rechaza como "*indignissimum tanto viro*". Marán lo admite. El no hacer mención de él ni San Gregorio Nacianceno ni San Jerónimo acusa bastante la ilegitimidad. Sin embargo, la mención que hace de los Anomeos como de herejía νῦν παραβλαστάσα parece darnos la fecha de la segunda mitad del siglo cuarto, siendo probablemente debido a la pluma de un Capadocio, tal vez de un Cesariense (93). Sin opinar en pro ni en contra de la autenticidad, vamos a copiar unos cuantos pasajes en que se propone con toda firmeza la misma doctrina:

"*La mente* de los hombres divinos y bienaventurados, impresionada unas veces en vigilia, otras veces en sueño, se llenaba de palabras e

(91) *In Ps* 28, 3. PG. 29, 288-289.

(91 bis) *Praefatio,* PG. CXCIX. La homilia se encuentra en PG. 30, 76.

(92) ἀπὸ τῆς ἐγγινομένης αὐτῷ παρὰ θεοῦ δυνάμεως ἐτυποῦτο. PG. 30, 76.

(93) Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* III (1912), págs. 147-148.

imágenes divinas; *no habiendo recibido por los ojos imágenes de cosas visibles, ni por los oídos la vibración del aire producida por los órganos del lenguaje.* Porque *no era objeto externo aquel trono elevado y sublime, ni el que estaba sentado sobre él, como lo vió Isaías. sino la mente de ellos* (los profetas) era *conducida por una potencia mayor a la contemplación de estas cosas, y el espíritu representaba por medio de imágenes la naturaleza divina.*"

Así, en Is Proem. (94). En 1, 1:

"Porque nosotros necesitamos de la voz para expresar nuestros pensamientos; pero Dios, tocando el entendimiento mismo de los que son dignos, imprime en ellos el conocimiento de su propia voluntad" (95).

En Is c. 2, 1:

"¿Y por qué allí se dice *visión* y aquí *palabra?* Porque es una misma la potencia de Dios dada a sus santos según la gracia del Espíritu. Porque es un conocimiento de cosas ignoradas, *infundido en los corazones de los santos* por revelación y por iluminación. Pero según la diversidad de asuntos sobre que versa el conocimiento se llama lo revelado, o *visión* o *palabra.* Porque allí se mostraba lo presente... aquí se anuncia lo futuro. Pero *ni allí la visión es por los ojos, ni aquí el conocimiento por los oídos:* sino es una *iluminación del corazón,* del Espíritu Santo que, o muestra lo presente, o prenuncia lo futuro" (96).

San Cirilo Alejandrino. De esta misma escuela del siglo V encontramos a San Cirilo Alejandrino, quien abundantemente enseña la doctrina de revelaciones internas a los profetas. Véase, verbigracia, en Is 1, 1:

"No creo que se equivocaría quien dijese de los santos profetas que no solamente recibieron conocimiento del futuro iluminándoles entonces a ellos el Espíritu Santo y hablándoles al entendimiento, sino que también *vieron estas mismas cosas.* Así el profeta Isaías parece que *vió con los ojos del entendimiento* (97) los males futuros contra Israel, los ejércitos de enemigos,... ciudades desoladas, casas incendiadas..." (98).

En Is 21, 6, 7:

"Es costumbre de los santos profetas, cuando están en la divina con-

(94) PG. 30, 124.
(95) Ibid, 131.
(96) Ibid, 229-230. Cfr. sobre 6, 5, col 425, sobre 6, 8, col. 432.
(97) τοῖς τῆς διανοίας ὄμμασι...
(98) PG. 70, 13.

templación o visiones, recoger su ánimo como en sí mismos y con atención muy intensa examinar las cosas que les muestra Dios. Y como desde un elevado y sublime observatorio, prestar oído a las divinas palabras... Y no se le manda poner a otro por observador, sino disponerse a sí mismo totalmente para la divina visión, y como observando *con su entendimiento* desde un sitio elevado, dominar el futuro y recibir en su mirada la visión de los hechos" (99).

En Os 1, 1:

"Comienza Dios a revelar los misterios en el profeta... Porque el Señor de todas las cosas revela a sus santos *poniendo en sus entendimientos el conocimiento* del futuro. Y por eso dijo David... (Ps. 84,9). Y no menos también el bienaventurado profeta Zacarías comienza con las mismas palabras... (Zach 1,9). Es costumbre de los santos llamar a *la palabra de Dios ángel,* ya que les anuncia a ellos y les hace clara la voluntad de Dios Padre... S. Pablo nos testifica (2 Cor 12,3) que la revelación en los santos era tenue, y no perfectamente clara, y no se hacía con *lengua y palabras como las nuestras.* Así, decir que la palabra de Dios fué dicha a Oseas, no quiere indicar otra cosa a los oyentes, según mi parecer, sino que Oseas tuvo una *revelación y conocimiento del futuro,* como una luz que ilumina, *no los ojos del cuerpo,* sino su *inteligencia y corazón*" (100).

En Am 9, 1:

"Los bienaventurados profetas, *iluminados los ojos de su entendimiento* por la antorcha del Espíritu, no sólo reciben conocimiento del futuro, sino también a veces contemplan las mismas cosas como pintadas en una tabla, y ellos se admiran, y se esfuerzan por declarar la fuerza de sus visiones, para que los oyentes se admiren también con ellos" (101). En Zach 2,1: "Levanta sus ojos de nuevo el profeta y *no ciertamente los ojos del cuerpo, sino más bien sus ojos interiores e intelectuales*" (102).

---

(99) Ibid, col. 489.

(100) PG. 71, 24. *S. Cyrilli Patris Nostri Archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas.* Edit. PHIL. ED. PUSEY, vol. I. Oxford, 1868, págs. 13-14.

(101) PG. 71, 561. *Pusey* íbid., pág. 526. Cf. también el comentario a *Amós,* 1, 1 PG. 71, 409. *Pusey,* íbid., pág. 368.

(102) PG. 72, 3'. *Pusey,* vol. II, pág. 303.

En Zach 4, 1:

"Dice que *volvió*, *no* para que lo entendamos de *una vuelta material*, de un sitio (esto sería una completa ingenuidad), sino más bien diremos que de ambas *visiones* pasa a otra *visión* muy vecina y es claro que *también espiritual*" (103).

San Juan Crisóstomo. Vengamos ahora a la escuela antioquena. Su más ilustre representante, *el Crisóstomo*, se muestra soberanamente reservado en este punto. Casi puede decirse que tilda de atrevidos a los que pretenden saber cómo se verifican estas comunicaciones divinas. Llegando a tratar de cómo se manifestó Dios a Abrahán renuncia a saberlo. Después de negar que lo viese en su propia sustancia, lo cual es imposible por ser ella espiritual, que los ojos del cuerpo no pueden contemplar, dice:

"A cada uno se le apareció según sus méritos... ¿Cómo fué visto? En la forma que sólo Dios sabe y según la capacidad de visión que tenía. Esto repetiré sin cesar, puesto que ignoro la forma. Sólo oigo a la Escritura que dice..." (104).

De nuevo, en Gn 17, 1:

"Cuando oigas "*apparuit*" no imagines nada bajo, ni pienses que se ve con ojos de carne aquella potencia divina e incorruptible, sino que has de concebirlo todo piadosamente. "*Dios*, pues, se *le apareció*", es decir, le otorgó el que lo contemplara sin velos" (105).

Cierto que en Gn 19, 1, dice que fué externa:

"Dios, solícito y humano, imitando el estilo familiar y dejándose ver en *figura humana* se entretuvo hablando con el Patriarca" (106).

---

(103) PG. 72, 57. *Pusey*, vol. II, pág. 328. Cf. además *In Zach* 4, 4-6, PG. 71, 61-64. *Pusey, ibid.*, pág. 332; *In Mich*, 2.13, PG. 71, 679. *Pusey*, vol. I, págs. 642-643; *In Joel* 3, 13-16, PG. 71, 3.99, *Pusey*, vol. I, pág. 357; *Adversus Anthropomorphitas* c. 9, PG. 76, 1094. *Pusey, In Johannem Commentaria*, vol. III, págs. 562-563. Este tratado no es de S. Cirilo en su forma actual, sino compuesto de dos tratados del Santo por un desconocido. Cf. Steidle, *Patrologia*. Friburgo, 1937, pág. 94.

(104) Gn 12, 7. PG. 53, 294-295.

(105) PG. 53, 362.

(106) PG. 54, 396.

Pero de nuevo, al tratar de los profetas escritores vuelve a su reflexiva reserva. En Is 1, 1:

"Llama *visión* a la profecía ,o bien porque tenían a la vista muchos de los acontecimientos futuros—como Miqueas, que vió al pueblo disperso, y Ezequiel la cautividad y prevaricación de los que adoraban al Sol y a Tamuz—, o bien porque lo que los profetas oían de Dios no ofrecía menos garantía que lo que veían, sino que tan digno de fe era lo uno como lo otro, lo cual no suele acontecer en las cosas de este mundo" (107).

En el mismo sitio dice:

"En qué forma vió, lo ignoro por completo. El dice que vió; mas no dice cómo vió. Recojo lo que allí se dice; pero no inquiero curiosamente las cosas pasadas en silencio. Procuro entender las cosas reveladas, pero no indago las encubiertas, pues para eso lo están. La exposición de las Escrituras es un tapiz dorado, cuya tela es oro, y también el recamado. No tejo telas de araña. Conozco la debilidad de mis pensamientos. "*Ne transgrediaris*, dice, *terminos antiquos quos posuerunt patres tui*" (Prov 22,28). Es peligroso pasar la raya; pues, ¿cómo vamos a traspasar nosotros los límites que el Señor nos puso? ¿Quieres saber cómo vió a Dios? Sé tú también profeta... Puedes serlo si quieres, carísimo" (108).

En cambio, el inmediato sucesor en tiempo de San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, de indiscutibles méritos escriturarios, aunque con graves lunares, es explícito y abundante como ninguno en afirmar la realidad interna de las comunicaciones proféticas. En Os 1, 1:

"(La Escritura) llama *palabra* de Dios a *su fuerza*, cualquiera que sea la cosa donde se encuentre; por ejemplo "*Verbo Domini coeli firmati sunt*", como si dijera, *merced al poder divino* se conglutinaron los cielos. *También llama aquí potencia divina a aquella en virtud de la cual se revela al profeta el porvenir y se le capacita para decir y profetizar las cosas futuras*" (109).

---

(107) PG. 56, 13.
(108) Ibid, col. 136.
(109) PG. 66, 125.

En Os 3, 1:

"La palabra "*Dixit* Dominus ad me" significa que *la revelación hecha al profeta desde el cielo, era la voz de Dios que le hablaba*" (110).

En Abd 1, 1:

"*Visio* Abdiae". Esta expresión tiene la misma fuerza que esta otra: "*Palabra* del Señor". Porque (la Escritura) *llama palabra a aquella fuerza en virtud de la cual y merced a un don espiritual, los profetas eran hechos conocedores del porvenir.* Dice *visión* en vez de *revelación divina,* pues gracias a ésta adquirían noticia de las cosas futuras. Porque, como los profetas *recibían en su alma por una virtud espiritual ciertas contemplaciones* (111) *inefables,* y además, debido a que operaba en ellos la virtud del Espíritu Santo, aprendían la enseñanza de las cosas futuras, *como si las oyesen de un interlocutor* (112), de aquí que diga la Escritura *visión, palabra del Señor* y aun también—según parece—*audición* (113), porque adquirían el *conocimiento* de la doctrina espiritual *como si escuchasen* (114). Por esto, también dice el bienaventurado profeta Isaías: "Domine, quis credidit *auditui* nostro?", es decir, *a la ciencia de las cosas que nos han sido demostradas y que hemos aprendido por virtud divina?*" (115).

En abd 1, 1, *auditionem audivi a Domino*:

"*Me ha dado a conocer Dios* las desgracias de Idumea, ocultas todavía a los hombres, pero que sucederán después de largo tiempo" (116).

En Jon 1, 1. 2:

"Et factum est *verbum Domini*... Jonás, profeta, *recibió una revelación* (117) divina..." (118).

---

(110) PG. 66, 144.
(111) Θεωρίας
(112) ὡς παρά τινος λαλοῦντος
(113) καὶ ἀκοήν δὲ ὡς εἰκὸς
(114) ὥσπερ ἀκοῇ τινι
(115) PG. 66, 308-309.
(116) *Ibid.*, 309.
(117) ἀποκάλυψιν
(118) *Ibid.*, 329.

En Nahún 1, 1:

"Este es el título que suelen llevar los libros proféticos. Merece la pena que expliquemos el significado de la palabra λῆμμα. Uno solo era el Espíritu Santo que otorgaba la gracia de estos dones a los que eran dignos, según testifica el bienaventurado Pablo (2 Cor 4, 13). Con las cuales palabras quiere decir que tanto los antiguos como los que consagraron su trabajo al misterio del Nuevo Testamento, gozaron de la misma gracia del Espíritu Santo. Sin embargo, según la obra que se imponía hacer, eran distintas las facultades otorgadas. "*Divisiones enim gratiarum sunt, idem tamen Spiritus*" (1 Cor 12, 6). Diversos son los dones, dice, pero uno mismo es el Espíritu que los suministra. Y llega hasta enumerar el catálogo de estos dones (1 Cor 12, 8). Después añade lo demás (1 Cor 12, 11). Mostrando que todo lo hace un mismo Espíritu, aunque, según lo demande el asunto, se conceden unas u otras *facultades* por cuya virtud eran reveladas a los profetas las cosas que sin falta iban a suceder. Así, pues, en el éxtasis recibían todos, según parece, el conocimiento (119) de las cosas inefables. Porque era necesario que sus mentes estuvieran abstraídas de las cosas de este mundo para que pudiesen aplicarse exclusivamente a la contemplación de las cosas reveladas. Porque si es imposible que los profesores nos inculquen alguna doctrina hasta que no nos arrancamos de todas las cosas y nos aplicamos con todo empeño a lo que nos dicen, ¿acaso los profetas habrían podido tener aquellas visiones (120) inefables y espantosas, si antes, durante el tiempo de la revelación, no se hubiesen elevado con el *pensamiento* sobre las cosas presentes? Así, en *éxtasis*, dice (la Escritura) que vió el bienaventurado Pedro la sábana que bajaba del cielo; de modo que cuando la gracia del Espíritu Santo apartó su mente de las cosas presentes, entonces precisamente la dispuso para aplicarse a la contemplación de las cosas reveladas. Así como nosotros tenemos visiones en el sueño apenas nos salimos del estado normal, de manera semejante (los profetas), arrebatados en espíritu (121) por la virtud del Espíritu Santo, reciben la contemplación de las cosas reveladas. Usaba con ellos tal suerte de magisterio la gracia del Espíritu Santo, *que les parecía que oían y aprendían no de otra manera que si alguien les estuviera hablando.* Y así venían en conocimiento de las cosas que habían de suceder. De este modo el bienaventurado Pedro, además de ver la sábana, *le parecía oír una voz* que le decía: "*Surge, Petre, occidē et manduca*" (Act 10, 13);

---

(119) ἀποκάλυψιν — εν ἐκστάσει ὡς εἰκὸς — γνῶσιν

(120) θεωρίας

(121) μεταστάσει τῆς διανοίας

y el profeta Isaías dice: "*Domine, quis credidit auditui nostro?*" (53, 1), designando con el nombre de *oído la revelación* que habían tenido por virtud divina, *puesto que le había parecido oír como alguien que le hablaba.* También a veces, después de alguna *visión, oían palabras* como el bienaventurado Pedro, que al mismo tiempo contemplaba la visión y aprendía lo que le decían; lo mismo también el bienaventurado Isaías: cuando decía que veía a Dios y a los serafines, juntamente oía voces que eran enviadas por él. Por eso unas veces dice (la Escritura) "*Sermo* Domini qui factus est", para éste o para aquél, llamando *sermo* a aquella fuerza por cuya virtud *les parecía que aprendían las cosas necesarias oyéndolas de viva voz;* otras veces "*visio quam vidit*" éste o aquél, llamando con este nombre a *la revelación por la cual el profeta,* mientras *creía ver algo, aprendía los conocimientos* oportunos. Lo mismo expresa cuando dice "Et fuit *manus* Domini super me"; porque también en este caso llama *mano* del Señor a la virtud del Espíritu Santo, con la cual, *como si tocase la inteligencia* del profeta, le comunicaba la ciencia oportuna. Esto mismo significa la palabra arrobo (λῆμμα). Porque en muchas ocasiones, cuando quería Dios comunicar a los profetas algo lleno de espanto, operaba en sus mentes un cambio súbito (122), para que en este nuevo estado recibiesen con mayor reverencia el conocimiento de las cosas futuras. Llama a esto *arrobo* porque la gracia del Espíritu Santo arrebata repentinamente *la inteligencia* del profeta y la aplica a la contemplación (123) de las cosas que le revela. Por la misma razón dice también aquí "*assumptio* Ninives..." para significar que el *entendimiento* del profeta fué arrebatado súbitamente por la gracia del Espíritu Santo y aplicado a la contemplación de aquellas cosas..., y la razón de decir arrobo y visión es para indicar con la primera palabra el modo de manifestarse la virtud del Espíritu Santo, y con la segunda la contemplación de las cosas reveladas" (124). La misma doctrina enseña en Hab. (oración), 1, 2 (125). La voz λῆμμα la explica siempre del mismo modo (126); y en su Comentario ad Ephesios afirma de nuevo que "*sermo Domini*" a los profetas es igual que decir "*revelación* hecha por el poder de Dios". "Aquí (a los Efesios) también se designa *la operación del Espíritu Santo* con el nombre *de palabra* de Dios" (127).

---

(122) μετάστασιν

(123) ἀποκάλυψιν

(124) PG. 66, 402-403.

(125) PG. 66, 441. También *In Zach* 1, 6. *Ibid.*, 500- 501.

(126) Cfr. *In Mal* 1, 1, *ibid,* 597; *In Zach* 12, 1, *ibid,* 580.

(127) PG. 66, 920-921.

Policronio de Apamea. Aunque no muy claramente, ni ex profeso, sino de pasada, *Policronio de Apamea,* hermano de Teodoro, tiene, en su Comentario a Daniel, un pasaje que coincide en atribuir sólo realidad interna a las visiones proféticas. Dice así:

"Vi en *visión,* conocí con exactitud el estado de las cosas. Porque *vi* lo dice en vez de *conocí con exactitud,* pues no vió el futuro con su imaginación, sino por revelación de Dios" (128).

Sería curioso ver su pensamiento en el Comentario a Ezequiel, que no hemos podido tener a la mano.

Teodoreto Cirense. Noble representante de esta misma escuela, aunque no tan original como los anteriores, es Teodoreto de Ciro. El cual en su Comentario a Isaías, 1, 1, dice:

"Llama *visión* al *conocimiento anticipado* de las cosas futuras. Como los ojos del cuerpo, cuando están sanos, ven lo que tienen delante, así *la potencia visiva de la mente,* iluminada por el Espíritu de Dios, mira las cosas ausentes como si estuvieran presentes" (129).

En la misma obra (130) dice:

"Después que aquél terminó así, muestra el profeta la *visión*", y añade: "Y también dice que *contempla* al Señor..." Después de afirmar que no vió la naturaleza misma de Dios, sigue: "las diferentes formas de las visiones prueban que nadie contempló la naturaleza de Dios. Porque de un modo fué visto por Abrahán, de otro por Moisés, de otro por Miqueas, y de otro por Daniel, y aun Ezequiel le vió de diversa manera. Sin embargo, la Divinidad es uniforme... e invisible. Por esto dijo el mismo Dios: "Yo he multiplicado las visiones y por medio de los profetas he sido presentado con diversas semejanzas; no se dejó ver; como quiere, diversifica sus aspectos."

Estas palabras pudieran dar lugar a una equívoca interpretación del pensamiento de Teodoreto, pero se comprenderán en

---

(128) Mai, *Scriptorum Veterum Nova Callectio I,* pág. 130 (In Dan 8, 1-2).

(129) Ed. A. Mohle en *Mitteilungen des LXX-Unternehmens.* B. 5. Berlín, 1932, pág. 2.

(130) págs. 30-31.

su recto sentido, si se consideran estas otras tomadas de su Comentario a Ezequiel, 1, 1:

"Dice que *se abrieron los cielos, no en realidad de verdad, sino en contemplación espiritual*" (131).

El mismo modo de presentar el recogimiento como más apropiado para la visión de las cosas divinas se adapta más a un concepto de las visiones como interiores (132). En Abd 1, 1, explica la palabra *visión* como equivalente de *revelación*:

"*Visión* de Abdías, o lo que es lo mismo, *revelación* que tuvo Abdías por divina virtud" (133).

En Nah 1, 1, tiene este curioso pasaje, que parece admitir visiones y audiciones externas, y contradecir así a lo que ordinariamente sostiene:

"La gracia del Espíritu Santísimo, obrando de diversas maneras en los admirables profetas, a los unos procuraba ciertas visiones, como al divino Isaías, a Miqueas, a Ezequiel, y a Zacarías; a otros les formaba en los oídos los sonidos que quería, de suerte que les parecía escuchar a un interlocutor; a otros les inspiraba vaticinios, de modo que hablaba por su lengua lo que deseaba."

Pero lo que entiende por estos modos lo comprendemos mejor por lo siguiente, que a continuación añade:

"Porque la gracia profética *arrebataba* tan rápidamente sus *espíritus* y los apartaba de tal suerte de las cosas humanas, que los ponía al servicio absoluto de la palabra profética. A este *rapto de la mente* y abstracción de las cosas humanas llamó *arrobo* (λῆμμα) el profeta. Arrebatada, dice, por el Espíritu divino *mi mente*, previ lo que iba a suceder en la ciudad de Nínive" (134).

En Mal 1, 1, tiene esta misma doctrina (135). Un pasaje ciertamente oscuró a nuestro juicio es Zach 1, 8-11. Por una par-

(131) PG. 81, 820.
(132) In Ez 3, 22. PG. 81, 852.
(133) PG. 81, 1712.
(134) PG. 81, 1789.
(135) PG. 81, 1961.

te, parece que habla de visiones externas; por otra, de internas audiciones. Verbigracia, en PG, 81, 1880, parece que se trata de revelaciones externas; en col. 1881 ciertamente niega ser externas las audiciones. Tal vez se puede explicar esta oscilación imprecisa por el carácter especial de las apariciones de Zacarías, en las cuales el dramatismo hace que se dé en ellas algo parecido a lo que acontece en los sueños, que nos parece en ellos que soñamos, despertamos, etc.

Adriano Monje. Para cerrar esta galería de antioquenos, citemos unas brevísimas palabras de *Adriano Monje* en su *Isagoge a las Sagradas Escrituras*, la primera introducción que con tal nombre se conoce, aunque más la llamaríamos hoy "*Principios de Hermenéutica*". Tratando de las particularidades de los libros sagrados en lo que toca al estilo, dice en el n. 3:

"Hablando de Dios, muchas veces emplea *dijo* en vez de *manifestó*, por ejemplo: "Deus *locutus est* in sancto suo (Ps 59, 8)" (136).

San Efrén. Próximo a la escuela antioquena puede decirse que es *San Efrén*, el cual parece claro estar por las revelaciones internas de los profetas escritores. Así, después de explicar como una visión interna y audición externa todo el pasaje de Gn 17, comentando a Is 6, dice:

"Carbonem gloriosum *nec ille tetigit, nec iste manducavit;* quia incorporeus erat non tenebatur, nec manducabatur. At quia idem corporatus apparuit, ideo nunc manducatur de mensa divinitatis" (137).

En Ez 1, 1:

"Patefactae sunt prophetae *menti* coeli fores, *oculisque* spiritus spectare licuit arcana sublimia et occultissima" (138).

En Ez 8, 1:

"Propheta narrat *mentem suam* divino spiritu incitatam avolasse Ierosolyman. *Non* enim *corpore* illuc ductus est, sed *mente*, "*in visione*" *inquit*, "Dei" (139).

---

(136) PG. 98, 1283.
(137) J. S. Assemani, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia.* II, págs. 29-31.
(138) *Ibid.*, pág. 165.
(139) *Ibid.*, pág. 172.

In Ez., 37:

"Illa itaque verba "Facta est *manus Domini* super me", divinam visitationem significant: illam utique per quam eductus est per *quendam mentis excessum* in apertum lateque patentem campum... Dicendum ergo ad Iudaeorum instructionem visionem istam a divino Spiritu compositam fuisse et prophetae exhibitam..." (140). "Deus... prophetae ostendit in *excessu mentis* ossa..." (141) "ossa quae ossa non erant, in prophetica extasi Ezechieli ostensa fuisse" (142). De este último modo de entender aquella visión dice: "quidam illorum (Ecclesiae Doctorum) in spiritu Dei loquentes dixerunt".

San Ambrosio. Veamos ahora los Padres latinos. En *San Ambrosio* no encuentro ningún testimonio sobre los profetas escritores. De las teofanías a Moisés afirma categóricamente su realidad externa (143).

Juliano de Eclana. Por curiosidad copiaremos algunos textos de *Juliano de Eclana*, ya que por lo demás sigue bastante de cerca a su amigo Teodoro de Mopsuestia, cuyas doctrinas representa, con raro caso, entre los latinos. In Os 1, 2-5:

"Sed quomodo pleraque prophetis *in spiritu* gesta narrantur, ita has aiunt cum meretrice nuptias, in verbo tantum fuisse completas" (144).

"Huiusmodi ergo inter se disputatione certantes, utramque opinionem reddidere suspectam, cum revera et compendiosius videatur et tutius, et ad significationem rerum accomodatius, si res *spiritu* gesta credatur, ut *quemadmodum beatus Jeremias de Iudeae finibus non recedens* infodisse tamen in regione Parthorum vestimentum lumbare describitur, sicut Sanctus Ezechiel in medio captivitatis Babyloniae constitutus, in templo jerosolymitano inducitur, imagines solas locorum et actuum, longe alibi positus contuendo: ita etiam beatus Osee..." (145).

"Si et cum templo jerosolymitarum babylonicae captivitatis imminueret eversio, Ezechielem prophetam, *contemplatione dumtaxat spiritus*, per adyta quae olim fuerant veneranda circumagit..." (146).

---

(140) *Ibid.*, pág. 194.
(141) *Ibid.*, pág. 195.
(142) *Ibid.*, pág. 196.
(143) *Exaemeron. Sermo* 1. CSEL 32, I, 1, págs. 5-6.
(144) PL. 21, 964-966.
(145) *Ibid.*, 965.
(146) *Ibid.*, 966.

In Am 1, 1:

"Patuit ergo *prophetalibus oculis* illam terrarum commotionem ad significandam imperii convulsionem valere" (147).

"Prophetali sermonem suum more contexit: imo quid revelationum *in* spiritu prophetae conspicari solerent, unde etiam vocabantur *videntes,* ostendit, id est, quia eis rerum futurarum sub diversa specie breves illae quidem imagines apparerent, sed quarum iam intelligentiam caperent... explicandis quas viderat imaginibus immoratur... audite ergo, in quarum me imaginum spectacula Deus noster induxerit" (148).

In Am 7, 4:

"Quod cum *in spiritu* propheta *vidisset*" (149).

San Jerónimo. El mayor exegeta entre los Padres latinos, sin duda, *San Jerónimo,* en todos los pasajes en que trata la cuestión es terminante en favor de las revelaciones interiores. En su Comentario a Habacuc 2, 1, dice:

"Sed et hoc notandum, ex eo quod dixerat "ut *videam* quid *loquatur* in me", *propheticam visionem et eloquium Dei non extrinsecus ad prophetas fieri, sed intrinsecus et interiori homini respondere.* Unde et Zacharias: "et angelus, inquit, qui *loquebatur in me*". Et in Psalmis: "audiam quid *loquatur in me* Dominus" (150).

In Isaiam, Prologus:

"Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in exstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur... si ergo intelligebant quae dicebant, cuncta sapientiae rationisque sunt plena. *Nec aer pulsatus ad aures eorum perveniebat: sed Deus loquebatur in animo prophetarum,* iuxta illud quod alius propheta dicit (Zach 1, 9; Gal 4, 6; Ps 84, 9)" (151).

---

(147) *Ibid.,* 1059.
(148) *Ibid.,* 1088.
(149) *Ibid.,* 1090.
(150) Lib. II, c. 2.°, PL 25, 1289.
(151) PL 24, 19-20.

In Is 6, 1:

"Quaerat aliquis, quomodo nunc Propheta *Dominum* se *vidisse* dicat... Ad quod respondebimus non solum Patris divinitem, sed ne Filii quidem et Spiritus Sancti, quia una in Trinitate natura est, posse *oculos carnis* aspicere, sed *oculos mentis*" (152).

In Am 1, 1:

"Sermones itaques Amos hoc volumine continentur, quos *vidit* super Israel, *non carnis oculis, sed mentis intuitu:* quia prophetae vocabantur *videntes:* alioquin secundum litteram sermones non videntur, sed audiuntur" (153).

In Abd 1, 1:

"Si ergo post visionem inferuntur quae dicta sunt. et *videntur mentis oculis quae auribus percipi* solent, recte videns, qui prophetae antea vocabantur videntes, titulo praenotat visionem" (154).

In Ez 1, 1:

"Apertos coelos non divisione firmamenti, sed fide credentis intellige, *eo quod sint illi reserata mysteria*" (155).

In 8, 4:

"Quando dicit: "adduxit me in Ierusalem *in visione Dei*", ostendit se *non in corpore, sed in spiritu,* esse translatum. Iuxta *quam visionem* possumus et coelos et profunda maris, et inferna conspicere, *dum rationes singulorum cogitatione complectimur*" (156).

In 11, 24:

"Quod utrumque significat *non in corpore* prophetam in Ierusalem de Babylone translatum, *sed in spiritu, sublataque visione* quae eum *in spi-*

(152) *Ibid.,* 94-95.
(153) PL 25, 991.
(154) *Ibid.,* 1100.
(155) *Ibid.,* 18.
(156) *Ibid.,* 78.

ritu duxerat Ierusalem et universa monstraverat, quae superiore sermone narravit, *reversus est in semetipsum,* et locutus est ad transmigrationem omnia quae fuerant ei demonstrata... mirumque in modum, sedentibus his qui ad se venerant visitandum, visiones mysticas propheta cernebat. et absens erat ab his qui coram se aderant, absque spiritu, praesens corpore" (157).

San Agustín. San Agustín trató nuestra materia ex profeso y más de una vez. A él le debemos una sistematización, que sin ser definitiva, ni absolutamente perfecta, recogida por Santo Tomás alcanzó, podemos decir, su último grado de evolución y de acabamiento.

No es nuestro fin aquí dar una serie de textos del Santo Doctor en que veamos todo lo que él pensaba sobre los diversos aspectos de la profecía, sino sólo aquellos que nos muestren lo que él pensaba sobre los modos con que se verifica la revelación profética. En *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* 1. 2, explica cuál fué el modo con que el espíritu tomó posesión de Saúl, haciéndole profetizar. Cuatro son, dice, los modos con que el espíritu afecta a los hombres:

"Alios *per informationem spiritus* (bien sabido es que "*spiritus*" para San Agustín en todo este libro es *la* "*imaginación*") hominum eorundem, ubi rerum demonstrantur imagines, alios per fructum mentis ad intelligentiam, alios utraque inspiratione, alios etiam nescientes."

El cuarto modo no es propiamente sino un desconocimiento del sentido de las palabras proféticas, como en el caso de Caifás. Por eso este modo queda excluído en otros pasajes. Pero en cambio el primer modo ofrece dos formas distintas:

"Aut *per somnium,* sicut non solum plerique sancti, sed et Pharao et Nabuchodonosor, aut *per demonstrationem* in exstasi, quod nonnulli latini stuporem vocant, mirum si proprie, sed vicine tamen, cum sit mentis alienatio a sensibus sorporis, ut *spiritus* hominis divino spiritu adsumptus capiendis atque intuendis *imaginibus* vacet; sicut Danieli demonstratum est quod non intelligebat, et Petro illud vas submissum de coelo quattuor lineis: nam et ipse quid illa demonstratio figuraret postea cognovit."

(157) *Ibid.,* 101.

El modo segundo consiste en que:

"Haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significent et quo pertineant, revelatur; quae certior prophetia est, nam magis ipsam vocat Apostolus prophetiam (1 C 43, 2), sicut Ioseph meruit intelligere quod Pharao non nisi videre, et Daniel exponit regi, quod ille cernit et nescit."

A continuación expone un nuevo modo de conocer, que, según él, no es la profecía en el sentido que la estudia en su respuesta a Simpliciano:

"Cum vero ita mens afficitur, ut non rerum imagines coniecturali examinatione intelligat, sed res ipsas intueatur, sicut intelligitur sapientia, iustitia, omnisque incommutabilis et divina species, ad prophetiam de qua nunc agimus, non pertinet."

Del tercer modo sólo añade:

"Utroque autem munere prophetiae donantur, hi qui et *rerum imagines in spiritu* vident, et quid valeant simul intelligunt, aut certe manifestis *locutionibus in ipsa demonstratione informantur*, sicut in Apocalypsi quaedam exponuntur."

Del modo cuarto dice:

"Nescientes afficit prophetiae spiritus, sicut Caiphas... cum aliud in verbis quae dicebat atenderet, quae non a ipso nesciabat."

Todo esto, que lo dice con motivo de Saúl, lo aplica a él diciendo que el modo con que le afectó el Espíritu divino fué "*convertendo aliam cordis affectionem*" y haciendo así "*ut imaginum significantium et praefigurantium capax fieret ad propheticam divinationem*" (158).

Con esto ya tenemos un esbozo de su célebre división tripartita (el cuarto miembro lo ha excluído), según los tres grados del conocimiento humano. En *De Genesi ad litteram*, XII, 15, comienza por explicar estas tres clases de visión:

"Harum *(visionum)* species atque differentias, quantum me dominus adiuverit, explicare curabo. Ecce in hoc uno praecepto cum legitur:

(158) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, PL. 40, 129-131.

diligis proximum tuum tamquam te ipsum, tria visionum genera occurrunt: unum *per oculos,* quibus ipsae litterae videntur, alterum *per spiritum* hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium *per contuitum mentis,* quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In his tribus generibus illud primum manifestum est omnibus; in hoc videtur caelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corpora corporalia cogitantur, insinuare difficile est; ipsum quippe caelum et terram et ea, quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, sen veras, sicut ipsa corpora vidimus et memoria retinemus seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit, aliter enim cogitamus Carthaginem, quam novimus, aliter Alexandriam, quam non novimus. Tertium vero illud, quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. Nam homo vel arbor vel sol et quaecumque alia corpora, sive caelestia sive terrestria, et praesentia videntur in suis formis et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis et faciunt duo genera visorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur. Dilectio numquid aliter videtur praesens in specie, qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? non utique. Sed quantum mente cerni potest, ab alio magis ab alio minus ipsa cernitur; si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur" (159).

Pasa a asignar nombres a estos tres géneros de visiones y dice:

"Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spiritale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse, obtutus, quo cernitur; tertium vero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est ut dicamus" (160).

Con todo, si no se da el tercero de estos tres géneros de visión, San Agustín no reconoce una profecía en estricto sentido: "*cum intellectus accesserit, qui mentis est proprius, fit revelatio, vel agnitio, vel prophetia, vel doctrina*" (161).

---

(159) PL. 34, 458, CSEL 28, sect. 3, pars 1, págs. 386-387.
(160) PL. 34, 459, CSEL 28, sect. 3, pars 1, pág. 388.
(161) *Ibid.*, 460, CSEL pág. 390.

Y un poco más adelante lo aclara más todavía, diciendo:

"Proinde, quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accesserat mentis officium, ut etiam intelligerentur nondum erat prophetia: magisque propheta erat qui interpretabatur, quod alius vidisset, quam ipse qui vidisset. Unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. Itaque magis Ioseph propheta, qui intellexit, quid significarent septenae spicae et septenae boves, quam Pharao, qui eas vidit in somnis; illius enim spiritus informatus est, ut videret, huius mens inluminata, ut intellegeret. Ac per hoc in illo erat lingua, in isto prophetia, quia in illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. Minus ergo propheta, qui rerum quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danielis excellentia temtata est et probata qui regi et somnium quod viderat dixit et, quid significaret, aperuit. Et ipsae quippe imagines corporales in spiritu eius expressae sunt et earum intellectus revelatus in mente" (162).

Ahora bien: después de esta penetrante sistematización, recogida casi intacta por Santo Tomás, dos cosas nos ocurre notar respecto a nuestro tema. Una, sobre la división tripartita. Otra, sobre su aplicación por San Agustín. La división, para que se aplique a la profecía estrictamente considerada, ha de transferirse del plano en que la coloca San Agustín. En efecto, el primer grado, y aun el segundo, *nisi accesserit intellectus* (que es el tercero), no es propiamente, según él mismo confiesa, profecía en sentido estricto. Luego en toda profecía tiene que darse ese *intellectus*, y, por tanto, el tercer modo de profecía corre por los otros dos, si han de llamarse verdaderas profecías. Por eso Santo Tomás, utilizando la razón de la distinción agustiniana, coloca la división en el plano de la profecía estrictamente dicha; es decir, de aquella ilustración con que el profeta juzga divina e infaliblemente de los elementos que Dios le suministra para juzgar, y conserva como razón de la distinción el camino por donde

(162) PL *ibid.*, 461, CSEL; *ibid.*, 391-392.

esos elementos le son presentados: sentidos externos, sentidos internos y meras comunicaciones intelectuales. Así aparece claramente que ese juicio divino e infalible, que en toda verdadera profecía se da, puede tener por materia, o bien lo que se presenta a los sentidos corporales, o lo que se significa por las imágenes nuevas o nuevamente combinadas, o bien lo que sólo con especies inteligibles infusas o inmediatamente por su sustancia se presenta en el campo del entendimiento. Así queda en estricto rigor lógico establecida la división tripartita.

La segunda consideración es que San Agustín, admitiendo tanto el vehículo corporal externo como el interno de la imaginación, no nos da, tratando de los profetas escritores, ejemplos de los primeros, si exceptuamos a Daniel, c. 2, y en cambio, expresamente nos habla de la visión imaginativa de Isaías y de las de San Juan en el Apocalipsis, como de imaginarias. Esto es tanto más de advertir cuanto que a los Patriarcas no duda en asignar visiones y audiciones externas, como se deduce de los siguientes pasajes, que, aunque un poco pesadamente, vamos a citar.

"Item quaeri potest, quomodo nunc Deus locutus sit ad hominem, quem fecit, iam certe sensu ac mente praeditum, ut audire et intellegere loquentem valeret. Neque enim aliter praeceptum posset accipere, quo transgresor eius esset, nisi hoc acceptum intellegeret. Quomodo ergo illi locutus est deus? Utrum *intus in mente secundum intellectum,* id est ut sapienter intellegeret voluntatem ac praeceptum dei sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum? Sed *non existimo primo* homini sic locutum Deum. Talia quippe Scriptura narrat, ut potius credamus *sic esse deum locutum homini paradiso, sicut etiam postea locutus est patribus, sicut Abraham, sicut Moysi,* id est *in aliqua specie corporali.* Hinc est enim, quod audierunt eius vocem perambulantis in paradiso ad vesperam et absconderunt se" (163).

"Nunc iam videamus, quomodo accipiendum sit, quod dixit Deus: non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium secundum ipsum, *utrum temporaliter vocibus ac syllabis editis hoc dixerit deus, an ipsa ratio commemorata est, quae in verbo Dei principaliter erat, ut sic femina fieret:* quam rationem suscipiebat etiam tunc scriptura, cum dixerit: et dixit deus "*fiat*" hoc aut illud, quando primitus omnia condebantur. *An*

(163) *De Genesi ad litteram lib. VIII.* PL 34, 387. CSEL 28, sect. 3.ª, pars 1.ª, págs. 257-258.

forte in mente ipsius hominis hoc dixit deus, sicut loquitur quibusdam servis suis in ipsis servis suis? ex quo genere servorum eius erat etiam ille, qui dixit in psalmo: *audiam, quid loquetur in me dominus deus. An aliqua de hac re ipsi homini in ipso homine per angelum facta est revelatio in similitudinibus vocum corporalium, quamvis tacuerit scriptura, utrum in somnis an in extasi?* ita enim fieri haec solent. *An aliquo alio modo sicut revelatur in prophetia?* unde illud est: *et dixit mihi angelus, qui loquebatur in me, An per corporalem creaturam vox ipsa* sonuerit sicut de nube: *hic est filius meus?* Quid ergo ex his omnibus factum sit, ad liquidum comprehendere non valemus" (164).

Un poco más adelante da como interiores imaginativas las visiones del *antiquus dierum*, de Daniel, y la de San Juan en el Apocalipsis 1, 14, 15:

"Nam visus est deus etiam postea sanctis viris alias capite albo sicut lana, alias inferiore parte corporis sicut aurichalcum, alias aliter atque aliter; non tamen illas visiones nominibus per substantiam, qua ipse est, sed per sibi subdita, quae creavit, eum proebuisse et *per similitudines formarum vocumque corporalium* quod voluit ostendisse ac dixisse certissimum est eis, qui substantiam trinitatis incommutabiliter aeternam nec per tempus nec per locum moveri et per tempus et per locum movere vel fideliter credunt vel etiam excellenter intellegunt" (165).

Terminada la edad patrística productiva con el siglo V, sólo a guisa de complemento citaremos algunos representantes de la edad subsiguiente:

Procopio de Gaza. Sea el primero *Procopio de Gaza* († 538), célebre por iniciar la serie de extractos que se llamaron más tarde *Cadenas* y por pertenecer a una escuela que gozó durante los siglos V y VI un período de esplendor que contrasta con la decadencia de las escuelas de retórica del oriente griego. En el proemio de su *Comentario a Isaías*, después de definir qué cosa sea profeta, añade:

"*Videt* autem *propheta principe animi parte tamquam per somnium informata,* aut tamquam qui in tabula rerum bonarum vel malarum *picturam intuetur*" (166).

---

(164) Lib. 9, c. 2.°, *ibid.*, 394. CSEL *ibid.*, págs. 269-270.
(165) PL *ibid.*, 394-395. CSEL *ibid.*, págs. 270-271.
(166) PG. 87, 1818.

Sobre Is 1, 1, dice:

"Sensuum omnium ad veritatis indagationem certissimus est visus. Neque enim similiter auditus et visus quae iucunda aut formidabilia sunt, percipiunt. Unde fit, ut rerum verarum contemplatio propter evidentem earum fidem, visio nominetur". Los profetas se llaman "*videns*" "tum *quod futurarum rerum notitia haberent*, tum quod divinae voluntatis nutum *contemplaretur*". "Quod autem *visionis* vocabulum initio posuit libri argumentum indicavit. *Neque enim quam audiendo excepit, sed quam menti impressam habet, sententia donuntiat*" (167).

En Is 2, 1-4, dice:

"Idem vero *visionis*, quod *verbi* nomine significari putandum est, *cum* neutrum sensibus percipiatur... Una quidem est praeterea Spiritus gratia, virtutem a Deo sanctis viris ad eorum quae ignorantur, cognitionem *per revelationem cordisque illustrationem* praestans; sed pro negotiorum differentia, in quae cognitio incumbit, vel visio, vel verbum merito dicatur" (168).

"Constat ergo ex his quae superius posita sunt, Christum prophetam *vidisse, nec tamen illis, quae corporis sunt, sed internis*, id est *Spiritu sancto illuminatis oculis usurpasse*" (169).

Finalmente, en Is 13, 1, describe en general la visión profética de la siguiente manera:

Fit autem prophetica *visio*, cum *mens ipsa divinitus illustrata, ipsique adeo interiores oculi*, non eorum more qui extra se positi, a daemonibus torquentur futura, tamquiam praesentia, intuentur... Unde sunt prophetae *videntes* nominati, quasi dicas, ingenti quodam et acuto *mentis* visu praeditos" (170).

Las huellas de los Padres precedentes son manifiestas, especialmente de Teodoro de Mopsuestia.

San Gregorio Magno. En Occidente veamos qué nos dicen *San Gregorio Magno* y *San Isidoro*. El primero, en Ez 1, 1, dice:

---

(167) *Ibid.*, 1823.
(168) *Ibid.*, 1870.
(169) *Ibid.*, 1930.
(170) *Ibid.*, 2067.

"Qua in re intuendum est, quia sicut nos corporalia, sic prophetae sensus spiritualia aspiciunt, eisque et illa sunt praesentia, quae nostrae ignorantiae absentia videntur. Unde fit ut *in mente prophetarum* ita coniuncta sint exterioribus interiora, quatenus simul utraque videant simulque in eis fiat et *intus verbum quod audiunt,* et *foras quod dicunt...* Continuavit ergo verba quae protulit *visioni intimae...* Subiungit hoc quod exterius loqui inchoat, ac si et illud foris sit quod *intus videt*" (171).

Sobre Ez 40, 1:

"*Manus* enim *virtutem potestatis, visiones* vero *ipsam* quam acceperat *revelationem* significat" (172).

En los Morales tiene una abundosa explicación de los modos con que Dios se comunica y dice así:

"Duobus modis divina *locutio* intelligitur. Aut *per semetipsum* namque Dominus loquitur, aut per *creaturam angelicam* eius ad nos verba formantur. Sed cum per semetipsum loquitur, sola nobis vi internae inspirationis aperitur. Cum per semetipsum loquitur, de verbo sine verbis ac syllabis cor docetur."

De esta clase fué la visión de San Pedro, en Act 10:

"*In mente* procul dubio a spiritu Petrus *audivit:* ecce tres viri. *Spiritum* enim *Dei* quasi quaedam nobis *verba dicere,* est *occulta* vi ea quae agenda sunt *intimare* et *cor hominis* ignarum, non adhibito strepitu et tarditate sermonis, peritum repente de absconditis reddere."

Y un poco más abajo, explicando Jer 36, 18:

"Prophetae igitur Dei, quia eius verba vident potius *in corde* quam audiunt, quasi legentes loquuntur. Cum vero per angelum voluntatem suam Dominus indicat, aliquando eam *verbis,* aliquando *rebus* demonstrat, aliquando *simul verbis et rebus,* aliquando *imaginibus cordis oculis ostensis* aliquando *imaginibus et ante oculos corporeos,* ad tempus *ex aere assumptis* aliquando *coetestibus substantiis,* aliquando *terrenis,* aliquando *simut terrenis et coetestibus.* Nonnumquam vero etiam per angelum hu-

(171) PL. 76, 796.
(172) PL, *ibid.,* 937.

manis *cordibus ita* loquitur Deus, ut *ipse quoque Angelus mentis obtutibus* praesentetur."

Dichos los modos, ahora pone los ejemplos: *verbis per angelos,* Jo 17, 1; *rebus per angelos,* Ez 1, 4, assumpta de elementis imagine nuntiantur ea quae futura sunt; *rebus et verbis,* Gn 3, 8; *imaginibus ostensis oculis cordis,* G 28, 12; Act 10, 11-12; 16, 9; *imaginibus et ante oculos corporeos ad tempus ex aere assumptis,* Gn 18, 2 ss.; *coelestibus substantiis,* Mt 3, 17; *terrenis substantiis,* Num 22, 28; *simul terrenis et coelestibus,* Ex 3, 2; *per angelum humanis cordibus ita loquitur,* Zach 1, 14, y añade:

"Dum ad se quidem sed in se tamen loqui angelum dicit, liquido ostendit quod is qui ad ipsum verba faceret, *per corpoream speciem extra non esset*" (173).

San Isidoro. En una primera septipartita división que hace de los modos de la profecía coloca Is 6, entre las visiones, pero no podemos saber por ella si entre las internas o entre las externas. Pero inmediatamente da otra división, que bajo el nombre de "*alii*" es la tripartita de San Agustín, y ella nos dice claramente que Is 6, como Act 10, son imaginarias (174).

CONCLUSION

Como se ve, el pensamiento de los Padres no es dudoso. Si para los patriarcas, para los primeros padres Adán y Eva, para Moisés, no tienen dificultad en señalar las revelaciones externas, para los profetas escritores son de parecer moralmente unánime que sólo se trataba de internas ordinariamente, es decir, cuando otras circunstancias no nos descubran su exterioridad. Excepción son por eso para algunos las visiones de Daniel en que participan otros. De este modo no nos extrañará que el gran príncipe de la Escolástica, resumiendo y perfeccionando el saber de la antigua

(173) *In Iob* 38. *Moral. lib.* 28., c. I. PL., 76, 447 ss.
(174) *Elimologiarum,* lib. 7 c. 8. PL 82, 286.—*Ed.* W. M. Linsay. Oxonii, 1910, c. VIII, 33-40.

tradición cristiana, tenga por ordinario para los profetas escritores el modo de revelación interna imaginaria. La revelación interna puramente intelectual tanto *a posteriori* por los elementos imaginativos relacionados con el contenido de la revelación como nos los describen los profetas, como *a priori*, por la elevación sobre el modo de conocer connatural al hombre, es tenida por Santo Tomás como más rara.

Rafael Criado, S. I.

Facultad Teológica (Granada).

Un texto de Orígenes en Rouët de Journel (EP núm. 498)

La edición 10.ª-11.ª (1937) del *Enchiridion Patristicum*, de M. J. Rouët de Journel, S. I., reproduce, como otras anteriores, en el n. 498 el texto de Orígenes correspondiente a los *Comentarios sobre la epístola a los Romanos*, libro 3, número 8, del modo siguiente:

"Cum superius [Paulus] dixisset, quod pro omni genere humano redemptionem semetipsum dedisset, ut eos, qui in peccatorum captivitate tenebantur, redimeret, dum sine Deo *pro omnibus mortem gustat;* nunc addit..."

Lo subrayado lo está en el número referido del *Enchiridion* y denota las que son palabras mismas de la Sagrada Escritura.

La expresión "sine Deo pro omnibus mortem gustat" se presta a varias interpretaciones. ¿Trata Orígenes de insinuar que Jesucristo sufrió la muerte precisamente en cuanto hombre "sine Deo"? ¿Alude al abandono en que le dejó el eterno Padre para que muriese a manos de los judíos? Las hipótesis podrían multiplicarse. De todos modos, la frase es chocante.

J. Merlin, a quien debemos la primera edición completa de los textos origenianos latinos, lee: "sine dolo pro omnibus mortem gustat". (*Opera Origenis Adamantii*, París, 1512, t. 3, folio 155 G.) No indica Merlin cuáles son las palabras tomadas de la Sagrada Escritura.

La primera edición completa grecolatina de Orígenes fué la del benedictino Carlos Delarue. En el tomo cuarto, preparado por el también maurino P. Carlos-Vicente Delarue, sobrino del

anterior, encontramos la lectura "*sine Deo pro omnibus mortem* gustat". Las palabras que subraya Delarue constituyen, según él, la cita verbal de Hebr., 2, 9, lugar indicado en el margen de este pasaje. (*Origenis opera omnia, quae graece vel latine tantum exstant...* París, 1733-1759, t. 4, pág. 513.)

La significación que esta frase pueda tener en la mente de Orígenes es naturalmente muy diversa, si las dos palabras "sine Deo" no son propias de Orígenes, a quien se las atribuye Rouët, sino que *forman parte* de la cita Hebr., 2, 9, como supone Delarue.

El texto aceptado hoy críticamente en el referido pasaje de la carta a los Hebreos es: χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου. En la Vulgata: "gratia Dei pro omnibus gustaret mortem". Pero es un hecho plenamente admitido en la crítica textual del Nuevo Testamento que Orígenes, al igual que otros escritores eclesiásticos antiguos, lee en Hebr., 2, 9, no χάριτι, sino χωρίς, de donde resulta "sine Deo" en lugar de "gratia Dei". Todavía poseemos códices de la carta a los Hebreos que conservan la lección χωρὶς θεοῦ, por ejemplo, el códice uncial del siglo IX, designado por Von Sodem α 1031, por Merk M.; el códice minúsculo del siglo X, que es en la clasificación de Gregory el 1739, y el también minúsculo 424 del siglo XI.

¿Qué fundamento tiene la lectura adoptada por el *Enchiridion Patristicum*? Rouët cita al pie del n. 498 la patrología de Migne, 14, 946. Es sabido que Migne reproduce la edición de Delarue, y así las palabras "sine Deo" se hallan en Migne entre comillas con las siguientes, como cita literal de Hebr., 2, 9. La otra edición que menciona Rouët es la de Lommatzsch, en 25 volúmenes (Berlín, 1831-1848). No he podido comprobar cómo refiere Lommatzsch nuestra frase.

Lo indicado me parece de todos modos suficiente para deducir que el "sine Deo", que se prestaría a tantas interpretaciones, no tiene otra razón de ser sino una peculiar lectura de Orígenes en Hebr., 2, 9, y que forma por tanto parte de esa cita literal, del mismo modo que "pro omnibus mortem gustat".

J. Solano, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

Autógrafos de Alvaro de Córdoba

En dos artículos aparecidos en 1935 se publicó una reseña y cuidadosa apreciación de un nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia (1): En letra minúscula visigótica, de hacia la mitad del siglo IX, fué escrito, al parecer, en Córdoba.

Esta última inducción, del P. Zarco Cuevas, trátase de fundar de una manera decisiva en el siguiente indicio interno del manuscrito. Posee el códice numerosas notas marginales, la mayor parte de una misma mano, en letra también minúscula visigótica y de la misma época que el manuscrito. El autor de ellas, poseedor sin duda del códice, acota las ideas de su contenido, recordando y aun citando conceptos y sentencias patrísticas de un gran número de los escritores antiguos: San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio M., San Isidoro, San Gregorio de Elvira, San Beato de Liébana, etc. Era, según esto, un entendimiento singularmente cultivado e impuesto en la tradición de los Santos Padres.

El folio 125r nos revela su nombre: *Albarus;* al mismo tiempo que en la nota allí transcrita descubre su labor personal en tales acotaciones:

Albarus Alibi hoc lumen templū inluminans genus stelle esse. Inueni in libro v. Iosippi dicens. Prudentiores cōtra opinabantur qvi aliud genus stelle bellū solent denuntiare. (Lámina I.)

---

(1) Es un códice patrístico misceláneo, importante, que contiene obras de Genadio, San Isidoro, San Ildefonso, San Jerónimo, San Agustín, San Justo de Urgel, San Gregorio de Elvira. Signatura actual: 12-II-I : 3 que ha tenido hasta ahora. Cf. García Soriano, J., *Un códice visigótico del siglo IX. Reseña bibliográfica,* en el *Boletín de la Academia de la Historia,* tomo 106, 1935, págs. 479-484, y Zarco Cuevas, Fr. J., *El nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia. Ibidem,* págs. 389-442.

Las notas no son de un mero copista, sino que arguyen estudios sobre los autores que cita.

Hay todavía otra circunstancia que converge en la misma deducción. La letra de estas notas es idéntica a la de una acotación también marginal que en el folio 37v posee el manuscrito § *I. 14*, de la Biblioteca de El Escorial, en la cual, encabezada del mismo modo con el nombre de *Albarus*, se denota el mismo afán de estudio personal:

Alberus numqvam legisse me in nullo anticorum doctore recolo nouem ordines angelorum nisi in sancto gregorio et a domno ysidoro. (Lámina II.)

Con razón concluye ahora el P. Zarco Cuevas: "Ahora bien; en el siglo IX no encuentro a este *Albarus* nombre que responda de la lectura y conocimiento de las Sagradas Letras y padres y doctores eclesiásticos como el de Alvaro de Córdoba; por tanto, creo que no sería temeridad adjudicarle a él la paternidad de las notas y suponer con serio fundamento que el códice se escribió en la ciudad andaluza citada (2).

Al verificar las citas y reminiscencias patrísticas de Alvaro de Córdoba para una edición crítica de su Epistolario he venido en conocimiento de un nuevo indicio, no observado hasta ahora, y que a mi modo de ver confirma definitivamente estas conclusiones, dándonos la seguridad de que poseemos autógrafos del célebre escritor mozárabe. Se funda en la conformidad de la nota arriba mencionada, del códice de la Academia de la Historia, con ciertas citas contenidas en las Cartas de Alvaro.

El texto allí citado está tomado, en efecto, del libro V del Ps. Hegesipo, el *Iosippus*, transformación del Ἰώσηπος y que más tarde había de pasar a *Egesippus*, el autor todavía incierto, que compendió con mano cristiana la obra *De bello iudaico*, de Josefo (3). Véase el texto original del historiador judío:

"Ipsis autem Paschae diebus Xanthici mensis octava die et per singulas noctes hora circiter nona templum et ara eius ita lumine refulgebat

(2) *Art. cit.*, págs. 392-393.

(3) Cf. BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, tomo III. Friburgo de Br., 1912, págs. 505-506.

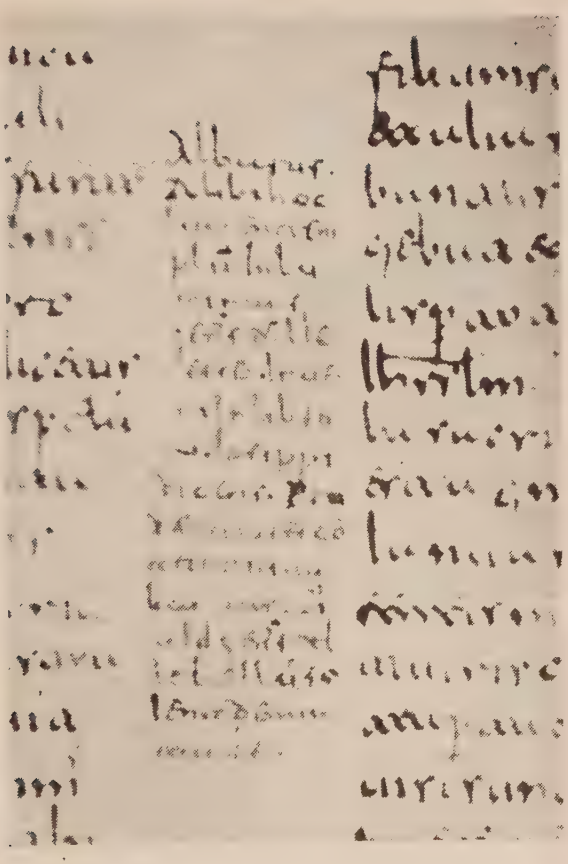

Lámina I.

En el siglo IX no aparece otro escritor que lo cite fuera de Alvaro.

En conclusión: quien busque como autor de las notas que estudiamos un escritos de mediados del siglo IX, erudito en lecturas patrísticas, que cita bajo el nombre de *Iosippus* la Historia del Ps. Hegesipo, no hallará otro sino el autor de las citas que se hacen en el Epistolario del apologista cordobés: Alvaro de Córdoba.

En los códices de la Academia de la Historia y de El Escorial poseemos notas autógrafas de Alvaro de Córdoba.

José Madoz, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

BIBLIOGRAFÍA

VOX. *Diccionario general ilustrado de la Lengua Española.*—Prólogo de R. Menéndez Pidal. Revisión de S. Gili Gayà.—Un volumen de 14 ½ × 21 ½ cm., de 1.596 páginas, pulcramente impreso y profusamente ilustrado, encuadernación en tela y oro. Ptas. 100.—Editorial SPES, Paseo del Emperador Carlos I, 149. Barcelona.

Prologado por R. Menéndez Pidal y revisado por el profesor especialista S. Gili Gaya, el Diccionario VOX hace su aparición al público con singulares recomendaciones. Y su contenido responde a la presentación. Un volumen de 1.600 páginas, con unos 60.000 artículos, de texto denso y selecto, de redacción precisa, depurada, conscientemente ajustada a los contornos de los conceptos.

El maestro de la Filología actual en España traza definitivamente en su prólogo (XXVIII págs.) los cánones de un Diccionario ideal, no realizado todavía en nuestra patria, en cuanto al caudal léxico y al modo de exponerlo. En una breve introducción, el profesor Gili Gaya expone después las características del Diccionario VOX, confirmadas luego a todo lo largo de la obra.

Estas la acreditan ante los lectores entre los demás Diccionarios similares. A la selección atinada de palabras, con amplitud de miras, preside el criterio de hacer un instrumento moderno de la lengua culta general. Incluye las aportaciones sucesivas del neologismo científico, los matices de expresión del arte literario y demás variaciones, ya incorporadas al uso lingüístico. Una novedad apreciable en sumo grado es la designación etimológica de las palabras, que contribuye al esclarecimiento de la historia de las mismas desde sus orígenes, del latín, del griego, del árabe, etcétera. De acuerdo con las normas fijadas en la introducción por R. Menéndez Pidal, se han sistematizado las acepciones de cada palabra según un criterio histórico y didáctico, o siguiendo las evoluciones de la semántica, cuando esto ha sido posible, o en grupos de analogías.

Especial mención merece también la exactitud de las definiciones, revisadas por especialistas en los distintos ramos, para los conceptos religiosos, filosóficos, jurídicos, matemáticos, etc. Los grabados, hábilmente distribuídos y acotados, adquieren categoría de documentación gráfica insustituíble. La matización diferenciadora en los sinónimos, tarea delicada y de gran aplicación para la propiedad del estilo, ha sido objeto de atención paciente y esmerada. La misma Estilística, sobre los datos de la Lexicografía y de la Gramática, se inicia y despierta con los calificativos que acompañan a las palabras acerca de su diversa estimación: respetuoso, despectivo, familiar, vulgar, literario, pedante, etc. Singular solicitud se ha desplegado respecto de la gramática y uso correcto del lenguaje: va-

riedad de cuadros gramaticales, de utilidad inapreciable, se distribuyen por la obra acerca de diversos problemas, como el empleo del gerundio, del infinitivo, de los complementos directos, etc.; indícase la formación de los plurales anómalos, la irregularidad de los verbos, las preposiciones que corresponden a determinados adjetivos, el uso de las conjunciones, etcétera. Tres apéndices abundantísimos (págs. 1.483-1.554) sobre *Voces hispanoamericanas, nombres geográficos y gentilicios y voces y locuciones latinas y extranjeras,* completan el contenido de esta obra meritoria.

El manejo es fácil y cómodo, con las debidas referencias, que evitan repeticiones y remiten al artículo solicitado, sin impedir la rapidez de la consulta. La presentación material, pulcra y esmerada.

Vivamente felicitamos a la Editorial SPES y a los redactores de este Diccionario, muy digno de ser recomendado a escritores, profesores y estudiosos del lenguaje, como instrumento utilísimo de redacción precisa y matizada. Por otra parte, el empeño confesado de ulterior perfección y elaboración sucesiva hasta llegar a un Diccionario ideal, cuya primera etapa es el presente, es merecedor de todo aplauso.

J. Madoz, S. I.

Juan Francisco Rivera. — *San Julián, arzobispo de Toledo.* — Editorial Amaltea, S. A. En 8.º, págs. 239. Barcelona, 1944.

Un libro sobre San Julián de Toledo y su época circundante, escrito *con amore.* Su autor, el mismo que hace poco tiempo ilustró algunos aspectos de la sombría figura de Elipando, proyecta hoy sobre una pantalla orlada de simpatía la radiosa personalidad de San Julián.

"No intentamos elaborar—dice modestamente en la introducción—un profundo trabajo de investigación; ex profeso, eliminamos la erudición enfadosa al redactar las conclusiones, pero en el haber de este estudio cuentan muchas horas pasadas sobre los documentos originales, cuyos datos fué necesario compulsar mil veces para armonizar el conjunto." El lector se lo reconoce justamente. Tal dominio y asimilación del contenido de las fuentes, hasta adquirir aquella segunda vista del historiador, que sorprende la vida del pasado, y sabe reconstruirla, no se adquieren sin una consagración total y reposada al estudio de los documentos.

En páginas de cálida emoción, se puede seguir la trayectoria del Primado de Toledo, como príncipe de la Iglesia, como hombre de Estado, como personalidad literaria, y en todas sus facetas como un carácter de alto relieve.

La eliminación de notas precisas documentales aligera, es verdad, la exposición y aun la lectura. Pero a veces el lector busca instintivamente los fundamentos de ciertas atestaciones, como la del desgraciado e intemperante Justo (pág. 65). El llamar "San Millán" al clérigo palaciego de Khindasvinto, que redactó la Carta del Monarca a Braulio (pág. 73), puede despistar a los lectores haciéndoles pensar en San Millán de la Cogolla, que murió a fines del siglo VI, y cuya vida escribió San Braulio. Antes que Idalio llamara arzobispo a Julián (pág. 158), ya en el concilio de Mérida de 666 el obispo Sclua firmaba las Actas del mismo "cum archiepiscopo meo Proficio"; y Quirico de Barcelona se dirigía a San Ildefonso, en la salutación de su segunda carta: "Domno sanctissimo et vere mihi specialiter pertimendo Ildephonso archiepiscopo, Qurcus servulus vester".

El lenguaje es rico, sugestivo, moderno, hasta desconcertante a veces en su audacia, como cuando presenta a los dos "ancianos (Idalio y Julián) adintelados en los umbrales de la eternidad" (pág. 201). La presentación

de la obra, bella e impecable, enriquecida con viñetas e iniciales de motivos visigóticos, donde se ve la mano y el buen gusto del autor. ¡Ojalá que su docta pluma nos vaya iluminando tantas glorias que aun quedan ensombrecidas en la antigua historia de nuestra Sede Primada!

J. Madoz, S I.

Giuseppe Ricciotti.—*Vida de Jesucristo,* con introducción crítica e ilustraciones. Traducción del italiano por Juan G. de Luaces. Prólogo y revisión por el Dr. Ramón Roquer Vilarasa, Pbro.—Luis Miracle, editor. 756 págs. Barcelona, 1944.

El profesor Ricciotti, de la Real Universidad de Roma, conocido como orientalista por su *Storia d'Israele* y por su traducción anotada del *De bello iudaico,* se había propuesto ya en la guerra del 14 escribir una vida de Jesucristo, cuando se hallaba él en un hospital de sangre, con los Evangelios abiertos sobre su jergón: "las manchas de sangre—dice—que se sobreponían a guisa de rúbrica en los caracteres griegos, parecíanme un simbólico entrelazamiento de vida y de muerte". Ahora, entre las angustias de una nueva guerra, le ha parecido que no ya su persona, sino que "toda la Humanidad que llamamos civilizada yacía moribunda en un jergón, con un Evangelio manchado de sangre sobre él", ha recordado sus antiguos propósitos, y se ha puesto a la obra con tal tesón que en pocos meses le ha dado cima, y con tan feliz suceso, que las ediciones italianas se han sucedido con febril repetición; y adviértase que se trata de un voluminoso libro de estudio y no de un librejo de puro pasatiempo.

El Dr. Roquer, en su personalísimo prólogo a la versión castellana, en el que analiza magistralmente las interpretaciones que la filosofía existencialista ha dado de la persona de Jesús, divide las vidas de Cristo en tres categorías: devotas, críticas y poéticas; y coloca la de Ricciotti entre las segundas. Así es si se da a la palabra *crítica,* de tan huraño empaque, el sentido de *histórica,* que matiza la frialdad diseccionante de la primera con un cambiante humano: que la verdadera historia, aun la más severa, nunca puede dejar de ser obra de arte.

Histórica en este noble y humano sentido es, ante todo, esta *Vida de Jesucristo,* dedicada, más que a los especialistas, a las personas de elevada cultura, cualquiera que sean sus predilecciones intelectuales: en la amplísima Introducción (págs. 17-325) hallarán cuantos datos geográficos e históricos necesiten para la mejor comprensión de la *historia* de Jesús: el país de Jesucristo, la historia externa e interna de Palestina desde Herodes el Grande, las fuentes canónicas y extracanónicas para la biografía del Mesías, su cronología, su aspecto físico, y las interpretaciones racionalistas de su persona. Esta última parte, sobre todo, bien sistematizada en el atrio mismo de la verdadera *Vida de Jesucristo,* evita que la narración tenga que emprender inútiles o distrayentes excursus, que estarían muy bien en una obra *apologética,* pero que empañarían la tersura de una simple *historia,* que es la finalidad que persigue el autor.

Este declara en el prólogo que ha querido "componer un trabajo exclusivamente histórico-documental, buscando, por lo tanto, el hecho antiguo y no las teorías modernas, la solidez de los documentos y no la fragilidad de cualquiera de sus interpretaciones más o menos en boga. En fin, he osado imitar la notoria *impasibilidad* de los evangelistas canónicos, que no exteriorizan una sola manifestación de alegría cuando Jesús nace, ni de dolor cuando muere" (pág. 14). Lo ha conseguido plenamente,

pero eso no quiere decir que le haya salido una obra fría, como en modo alguno son fríos los Evangelios, a pesar de su impasibilidad: basta dejar transparentar sin deformaciones la persona de Jesús, para que la visión resultante sea lúcida y cálida, y todo el libro de Ricciotti es de una transparencia, de una lucidez, de una emoción contenida, de que carecen todas esas vidas de Jesús que exhalan, al decir de Papini, "un non so che di mucido e di stantio che respinge, fin dalle prime pagine, il lettore avvezzo a più delicati e sostanziali pasti".

Por eso, para el bien de la cultura religiosa en España, deseamos a la obra de Giuseppe Ricciotti un éxito semejante al obtenido en Italia.

M. B.

A. D. Sertillanges, O. P.—*Las fuentes de la creencia en Dios.*—Traducción del francés por Angel Carbonell, Pbro. Ed. Litúrgica Española. En 8.º, 442 págs. Barcelona, 1943.

Tenemos entre las manos un libro verdaderamente de mérito, en el cual el célebre dominico R. P. Sertillanges, tan conocido por su abundante y estimadísima producción científica, nos muestra una vez más sus cualidades de filósofo y de escritor.

No se trata de una novedad literaria, ya que el original francés hace tiempo que apareció, pero hasta el presente no había encontrado traducción a nuestra lengua; y ciertamente que la merecía, pues es una de las obras mejores sobre esta materia.

Y no es que se aduzcan nuevos argumentos, imposible en una cuestión tan estudiada desde los tiempos más remotos, y por los mayores ingenios. Lo nuevo aquí y lo peculiar es la manera de presentar estas razones, mil veces oídas y tratadas, que fácilmente se encuentran en cualquier Teodicea o Apologética. El desarrollo de las pruebas de la existencia de Dios es profundo, terso, sereno y atractivo, cualidades que hacen se recorran las páginas del presente libro, bien que no exiguas, con verdadero placer científico y estético.

Las razones están expuestas con toda objetividad, haciéndose cargo de cuantas objeciones oponen los adversarios a cada uno de los argumentos, analizándolas hasta en sus mínimos detalles, y dando una solución verdaderamente tranquilizadora.

Es notable cómo va limitando el campo y el sentido en que debe entenderse cada una de las pruebas, para que su valor sea realmente apodíctico, y al contrario, en qué sentido no pasaría de ser una simple conjetura.

¡Lástima grande que tantos incrédulos de nuestros días, en los que el ateísmo reina en muchos sectores y naciones, no lean estas páginas tan bellamente escritas por el P. Sertillanges! Verían así cómo les lleva necesariamente a Dios el testimonio de todos los pueblos, la necesidad de explicar el mundo, el orden existente en la creación, el origen de la vida, la indigencia que el hombre siente de protección, el ansia de verdad, el orden moral, y finalmente la misma sociedad, tanto doméstica como civil.

Una cosa echamos de menos en esta obra verdadera, digna de toda alabanza, y es la ausencia casi total de citas, y la falta de índices de materias y de autores, que en gran manera facilitarían su manejo.

I. González, S. L.

CARDENAL GOMÁ.—*Jesucristo Redentor.*—Tercera edición. Edit. R. Casulleras. Barcelona, 1944.

Uno de los frutos más granados que la literatura teológica nos dió como recuerdo del XIX Centenario de la Redención (1933) fué este volumen del inolvidable Cardenal Arzobispo de Toledo, Isidro Gomá, tan henchido de unción religiosa como de profunda teología. Brillan aquí, como en todas las obras del mismo autor, la excelsitud de pensamiento, la exposición abundosa y magnífica, el magistral dominio de la Ciencia cristiana; la elocuencia serena, alta y cordial; la devoción rendida a Cristo y a su Iglesia. ¡Sea, pues, bienvenida esta nueva edición de *Cristo Redentor*, que seguirá produciendo frutos espirituales en todos los lectores!

Los defectos—si tal nombre merecen ciertas particularidades de composición—nadie los reconoció mejor que el propio autor, cuando escribió en el prólogo: "Mientras alguno de sus capítulos sabe a sermón, otros ofrecen más bien un corte de estudio teológico o de ensayos de apología. Tal vez esto que hemos llamado aleación haya dañado a la misma unidad fundamental o de concepción del libro. Este ofrece más bien una unidad adjetiva, en cuanto de la serie de los temas o capítulos resulta la recomposición de la persona histórica de Jesucristo y su obra".

Pero con la misma verdad afirma que cada uno de los dieciocho capítulos tiene unidad monográfica, y que el libro resulta "si no un tratado de soteriología, porque le falta para ello la articulación y el didactismo de un estudio teológico, un compendio doctrinal—con derivaciones al campo de la ascética y de la apología—en que tienen cabida todas las grandes verdades de la teología cristológica".

En efecto, desde el misterio de la Encarnación del Verbo hasta el de la Resurrección y Ascensión del Redentor a los cielos, nos va presentando a Jesucristo como Dios, como Rey, como Sacerdote, como Maestro, como el Hombre tipo, estudia sus aspectos humanos y se detiene con predilección en los misterios de la Cruz y de la Muerte del Redentor, acabando con un grandioso capítulo sobre Jesucristo en la Historia. El Cardenal Gomá es el Bossuet español del siglo XX.

R. VILLOSLADA

JOSÉ MARÍA PEMÁN y MIGUEL HERRERO.—*Suma poética.*—Amplia colección de la Poesía religiosa española. "Biblioteca de Autores Cristianos". Madrid, 1944 págs. LXXIX-669.

Una nueva publicación de la B. A. C., tan acreditada con la Biblia Nácar-Colunga, se acoge en todas partes con gran expectación. Para producir esta *Suma Poética* se han dado la mano un ilustre poeta y un aventajado erudito. Diríase que de tal unión no podía salir sino una obra perfecta. Sin embargo, no seré yo quien lo afirme. Es verdad que méritos no le faltan para ser recomendable. El Estudio preliminar es digno de la ingeniosa y brillantísima pluma del Sr. Pemán. Nos agrada el descubrimiento de las dos constantes que cruzan nuestra historia literaria y no literaria: el popularismo y el romanismo, simbolizado y representado aquél por "los franciscanos, la orden medieval, romántica, popular"; éste por "los jesuítas, la orden moderna, imperial y barroca". Con indudable sagacidad descubre también Pemán la esencia antiprotestante de la poesía religiosa española, que es lo mismo que acentuar su carácter contrarreformista y barroco, y tal vez por el empeño de reforzar esta teoría, se da una cabida

preponderante y excesiva a la poesía del siglo XVII, menospreciando la del XIX y de nuestros días, con lo cual lo que se consigue es que en esta Suma no se reflejen todos los matices de la inmensa producción poética de España. Aun del siglo XVII es muy chocante que, presentando tantas composiciones de Lope de Vega, Quevedo, Bonilla, Esquilache, Góngora, etcétera, sólo cuatro se aduzcan de Calderón, y aun esas de muy exiguo valor literario, siendo así que en la selva lírico-dramática de este nuestro máximo "poeta católico" se pueden coger brazadas de poesía religiosa, como para llenar por sí solo todo un libro como el presente. De Fernando de Herrera no hallamos ninguna composición, y de Fray Luis de León echamos de menos la "Noche serena", "Cuándo será que pueda", "De la vida del cielo", "A todos los Santos", "A Santiago", "A Nuestra Señora", etcétera. Viniendo al siglo XIX, no debía faltar "El dulce nombre de María" y "Al pie de la Cruz", de José Zorrilla, así como alguna muestra de Larmig, Balart y de otros secundarios, pero de inspiración tradicional y católica. De los modernos es por demás escasa la aportación que se ve en este volumen. ¿Es que vamos a dar la razón a Federico de Onís, cuando eliminando de su gran Antología toda composición religiosa, pareció afirmar que la moderna poesía española es completamente laica? No. El clero secular y todas las Ordenes religiosas tienen hoy día poetas exquisitos de religiosa inspiración, y entre los seglares, ahí está el propio Pemán—muy deficientemente representado en esta Suma—y Marquina y Manuel Machado en sus últimas poesías, y Gerardo Diego y Luis Rosales y tantísimos otros, que superan a muchos de los del siglo XVII, cuya producción se nos exhibe aquí profusamente. Ese Diego de Oseguera, por ejemplo, y ese Fray Bernabé A. de Pardiñas, con su mala prosa rimada, no tienen derecho a figurar en un *Suma* que se diga *poética*. El intento de los colectores, de hacer no precisamente una antología, un florilegio, una selección, sino más bien una amplia recopilación orgánica, un ancho retablo mejor que una miniatura, explica en parte—sólo en parte—algunas deficiencias y demasías que cualquier lector observará. Nosotros hemos notado no pocas erratas de imprenta, y echamos de menos en el Indice de Autores o en el texto mismo las fechas del nacimiento y muerte de los diversos poetas.

R. V.

FERNANDO MARÍA MORENO, S. I.—*Cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier.*—Escelicer, S. L. Cádiz-Madrid, 1944.

A cuantos apetezcan un alimento espiritual jugoso y agradable, vigorizador y confortante, recomendamos encarecidamente esta bellísima edición Manual de las Cartas espirituales del Apóstol de las Indias y el Japón. Cada una de ellas va precedida de una breve explicación introductoria, y cada una de las nueve secciones de que se compone el libro lleva otra introducción histórica más amplia, además del estudio preliminar de toda la obra sobre la doctrina ascética contenida en las Cartas de San Francisco Javier, y además de los índices analítico y ascético que cierran este lindo volumen. Le acompañan un grabado y tres mapas. Las cartas están dispuestas por orden cronológico, según la edición crítica de "Monumenta Histórica, S. I.", dándose la traducción española de aquellas que sólo se conservan en portugués o en latín. Hubiéramos deseado que en cada caso se hiciese constar cuáles son las traducidas. Estas cartas verdaderamente apostólicas, henchidas del espíritu de Dios, con un aire de milagro y un perfume de aventura, fueron leídas con avidez en toda

Europa, incluso en las Universidades, despertando muchísimas vocaciones misioneras. Quiera Dios que su lectura produzca el día de hoy los mismos copiosos frutos que en el siglo XVI.

R. V.

JAIME PONS, S. I.—*Misal Romano y Oficio parvo*, para uso de los fieles, precedido de un selecto devocionario y seguido de un tesoro de Indulgencias.—Librería litúrgica y Casa editorial de R. Casulleras, Barcelona.

Saludamos con júbilo la aparición de un nuevo Misal en castellano, porque es una prueba más del movimiento litúrgico que tan arrolladoramente sigue extendiéndose en España para gloria y esplendor de la genuina piedad cristiana. Con el fin de ahorrarles a los fieles el uso de otros devocionarios, se les ofrece aquí el modo de confesarse, de comulgar, de hacer examen de conciencia, de rezar el Rosario y el Vía crucis. Aquellas personas que por pertenecer a una Congregación o Instituto religioso tienen obligación de recitar el Oficio parvo, lo encontrarán aquí en latín y castellano. En último término se ponen todas aquellas invocaciones, consagraciones, plegarias, etc., consagradas ya por el uso inmemorial de los fieles o por la liturgia, y las principales oraciones enriquecidas con indulgencias. Misal, como se ve, completísimo; bellamente presentado, con ilustraciones de M. Farell, y sin que resulte excesivamente voluminoso, gracias a la finura del papel, por lo demás clara y perfectamente estampado. Son de notarse las explicaciones litúrgicas que preceden a las principales fiestas, así como las notas biográficas que acompañan al Santo de cada día; explicaciones y notas que, si de algo pecan, es de largas.

V. ALZUGARAY.

M. BATLLORI, S. I.—*Baltasar Masdeu y el Neoscolasticismo Italiano.*—Barcelona, Balmesiana, 1944. 86 págs.

En este opúsculo ha reunido su autor los artículos publicados en *Analecta Sacra Tarraconensia* en los años 1942 (págs. 171-202) y 1943 (páginas 241-294). Tras una brevísima introducción sigue una descripción detallada de los manuscritos del P. Baltasar Masdeu que se conservan en Palma de Mallorca, Biblioteca Provincial, y en Piacenza, Biblioteca de D. Pietro Ballerini. Son doce los manuscritos, tres dedicados a Dialéctica y Lógica, tres a Ontología, uno a Teología y Cosmología, otro a Psicología, otro a Etica y tres a las cuestiones de *Probabilitate*.

La segunda parte del opúsculo (desde la página 33) se destina al estudio biográfico, dándose peculiar importancia a la formación filosófico-teológica de Masdeu y el ambiente filosófico en que se desarrolló su personalidad científica.

La parte más importante está destinada a estudiar el influjo ejercido por Masdeu en el renacimiento de la escolástica en Italia desde fines del siglo XVIII. Los datos aducidos por Batllori manifiestan en Masdeu al iniciador del Neotomismo italiano, cuyos orígenes deben ponerse en la escuela catalana de Vich.

Todo el estudio, bien sea en la parte descriptiva de los códices, bien en la biográfica, descubre en el P. Batllori al investigador especializado, que camina con entera seguridad y con absoluta precisión por entre datos nuevos, al mismo tiempo que al hombre de amplia cultura que sabe mirar

por encima del detalle para colocarlo en el puesto que le corresponde en la historia de la cultura.

El P. Batllori conoce el ambiente filosófico del siglo dieciocho español e italiano, y puede trazar con mano segura la trayectoria de la filosofía escolástica desde su decadencia hasta los comienzos de su resurrección. Los datos aportados sobre el influjo de Masdeu son de importancia, y habrá que señalarle en adelante como iniciador del movimiento neoescolástico moderno.

J. Iturrioz, S. I.

Miguel Segarra Roca, Pbro.—*El Maestro Fray Blas Verdú de Sanz.*—Apuntes para una biografía. Castellón de la Plana, 1943.

De Fray Blas Verdú (1565-1620), ornamento de la Orden de Santo Domingo, insigne teólogo, filósofo, ascético y médico, se recogen en estos apuntes varias noticias acerca de su familia, nacimiento, estudios, escritos y otras particularidades de su vida. Todo con brevedad y exactitud. Este breve opúsculo nos hace apetecer una biografía más extensa del preclaro hijo de Catí (Castellón), con el estudio de sus doctrinas.

V. A.

Eleuterio de la Inmaculada, C. P.—*Historia del Santuario de Nuestra Señora de Angosto y del valle de Gobea, de la M. N. y M. L. Provincia de Alava.*—Artes Gráficas, San Sebastián, 1943.

Un prólogo benévolo del Marqués de Lozoya encabeza este libro, encareciendo la importancia de que se escriban obras como ésta para ilustrar la historia de tantos santuarios como adornan el territorio español. Aquí no sólo se cuenta la historia del santuario, sino también la de los pueblos que se cobijan a la sombra de la Virgen de Angosto en el valle de Gobea, con noticias de su geografía, de sus primitivos pobladores y de sus casas nobiliarias.

Lástima que en medio de tantas referencias eruditas y de tantos documentos le falte un poco de crítica para rechazar todo lo apócrifo, como el cronicón de Flavio Dextro y el de Hauberto de Sevilla. No es Argáiz buen guía en este punto. Y nada digamos del creer a pie juntillas a Fray Miguel de Varona en su Historial de la Casa de Varona, de Villanañe. Cualquiera sabe que los libros de genealogía de los siglos XVII-XVIII están llenos de patrañas.

En el libro que reseñamos, escrito con pluma fácil y elegante, abundan los datos interesantes que leerán con placer y provecho los que cultivan la historia de la devoción mariana en España.

V. A.

Pedro Charles, S. I.—*La oración de todas las horas.*—Noventa y nueve meditaciones. Versión del francés (120 millar), por D. Lorenzo M. Molinero, O. S. B.—Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1943.

Padecemos hace tiempo en España una epidemia de libros piadosos traducidos del francés. ¡Como si en la mies ubérrima de la literatura religiosa española no hubiera libros que reeditar, modernizar, poner al día o simplemente utilizar inspirándose en ellos, en su doctrina y en su espiritualidad, haciendo obra más original y nacional! Pero de esa epi-

demia se exceptúa—para satisfacción nuestra y gloria del traductor—el presente libro, tan sugestivo, tan impar, tan único, del P. Charles. Y además, el P. Molinero, puesto a traducir, lo hace con perfecto conocimiento del castellano—cosa excepcional en semejantes traducciones—, conservando al mismo tiempo todo el sabor literario e indefinible encanto del original. Porque es de saber que el P. Charles, además de sabio especialista en Misiología y brillantísimo catedrático de teología dogmática en las Universidades de Lovaina y Roma, es un exquisito literato, que siente lo espiritual de un modo muy íntimo y personal, vibra poética y religiosamente al contacto de un texto bíblico, lo desentraña con agudeza psicológica y expresa sus observaciones y sus sentimientos en un lenguaje moderno, sincerísimo, con unción y belleza. Léase, por ejemplo, su meditación LXXXV, "Era de noche"; la XCVI, "El cántico de las gradas"; la XCVIII, "Los que aman su venida", o cualquier otra, porque es difícil escoger. Llámalas el autor Meditaciones, pero son un nuevo género, que yo no acierto a clasificar: son una cosa alada, ingrávida, con suaves irisaciones psicológicas y teológicas, con fragancias de óleo santo y de incienso litúrgico, sin que falten sus granitos de literatura. De todas maneras, cumplen con su título haciendo ver a Dios en todas las cosas y levantando el corazón a El, en plegaria humilde o en cántico de alabanza, a todas horas.

R. V.

Jesús González, Pbro.—*Cursos de Pedagogía catequística.*—Ediciones Fax, Madrid, 1943.—22 × 16 cms., 544 págs., 32 ptas.

El eximio catequista D. Jesús González, universalmente conocido como fundador y director de esa maravilla de organización catequística que es Catecismo Parroquial de San Nicolás, de Bilbao, lleva en su alma la honda preocupación de todo gran apóstol de los niños, cual es la de la formación de buenos catequistas: formación no sólo espiritual y doctrinal, sino también técnica pedagógica con todo lo que la psicología, didáctica y metodología pueden ofrecer para el mejor cumplimiento de su alta misión de introducir a los niños en la vida sobrenatural por medio de la doctrina cristiana.

De la formación espiritual del Catequista promete tratar en obra aparte. En ésta se ocupa sobre todo de su formación pedagógica. Fundamental es en toda labor educativa el conocimiento del educando; por eso dedica a la psicología 21 lecciones—de la VIII a la XXVIII—de las 40 en que se divide esta obra. Ni es ciencia pedagógica solamente lo que nos descubre el autor de este libro, sino que, por las finas y atinadas observaciones esparcidas acá y allá a lo largo de la obra, muestra poseer algo que es más raro y difícil y constituye un verdadero don de Dios: el arte de la pedagogía.

Un reparo nos atrevemos a poner, *salvo meliori*, a la parte psicológica y es que la hallamos más teórica que práctica: cuando en esta clase de libros lo que se busca es psicología aplicada; y sobre todo, que la psicología que se nos da es la del adulto y no la del niño, aunque se procura descender algo a ella. Y hay el peligro que el catequista se acerque a sus niños con el esquema preconcebido de una psicología que será si se quiere la meta adonde lleguen éstos algún día, pero de la que aun se encuentran lejos: con todas las graves consecuencias de inadaptación que vendrán a entorpecer su labor catequística. ¿No fuera mejor presentar esas diversas funciones psíquicas que va estudiando el autor desde el

punto de vista del niño? ¿Ofrecernos el proceso evolutivo por que van pasando en los niños, en sus diversos años, el mundo perceptivo e imaginativo, la memoria, la fantasía, el entendimiento, la vida sentimental, la voluntad, etc.? Hubiéramos querido también ver tratados con más amplitud el desarrollo moral, religioso y aun social del niño. Y creemos que sería de mucha aplicación para la selección de lecturas, cantos, etcétera, el estudio de la posición del niño ante los valores estéticos de la literatura, música, pintura, artes plásticas y dramáticas.

Pero todos éstos son puntos de vista nuestros que en manera alguna pretendemos imponer, y menos a un pedagogo tan consumado como don Jesús González.

J. SAGASTUME, S. J.

SAN FRANCISCO DE ASÍS.—*Sus escritos. Las Florecillas. Biografías del Santo por Celano, San Buenaventura y los tres compañeros. Espejo de perfección.*—Edición preparada por los PP. Fray Juan de Legísima, O. F. M., y Fray Lino Gómez Canedo, O. F. M. "Biblioteca de Autores Cristianos". Madrid, 1945.

Estos escritos franciscanos y franciscanistas son el mejor sedante para los espíritus de hoy, sacudidos por corrientes materialistas de alta tensión y fatigados de terrenas ambiciones. ¡Cuánta necesidad tenemos de esa paz, ese frescor y dulzor, ese encanto poético, mezcla de ingenuidad, alegría y amor, que brota diáfano y puro, como de sus manantiales, de estas páginas! ¡Qué placer espiritual el sumergirse en estas aguas transparentes de la Umbría franciscana! Aquí puede el lector gozar de los escasos y breves opúsculos del Poverello, entre los que fulgura la perla del *Cántico del hermano Sol.* Un aire de inocencia y de sencillez parece que nos traslada al Paraíso antes del primer pecado. Y en este Paraíso o jardín de Dios vamos recreándonos con el suave olor de las *Florecillas.* Quien no las ha leído siquiera una vez, no sabe lo que es perfumarse el alma con fragancia campesina de idilios divinos, de poesía, candor, sencillez y pureza sobrenaturales. Mucho de esa fragancia ha pasado a las dos *Vidas* de Celano, tan primitivas y aromáticas, y aun a la *Leyenda mayor,* tan espiritualizada, de San Buenaventura. Y nada digamos del *Espejo de perfección,* digno de estar compuesto por el candidísimo Fray León, "ovejuela de Dios", como le apellidaba San Francisco. Pues la *Leyenda de los tres compañeros,* que añade nuevas noticias a las primeras biografías del Estigmatizado de la Albernia, es uno de los monumentos literarios medievales de más pura belleza con sabor de égloga.

Tales son los escritos—fuentes biográficas de incalculable valor y manantiales del franciscanismo auténtico—, doctamente prologados por los PP. Fray Juan de Legísima y Fray Lino Gómez Canedo, que nos brinda este pulcro volumen de la "Biblioteca de Autores Cristianos".

R. V.

OTTOKAR PROHASZKA.—*Concepción triunfal del mundo.*—Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1945.

Después de los triunfos que el M. I. Sr. D. Antonio Sancho obtuvo con sus traducciones de Mons. Tihamer Tóth, parecería aventurado lanzarse a traducir del húngaro nuevos autores, que sin duda desmerece-

rían del primero. Pero he aquí que nos presenta ahora los libros de Monseñor Prohaszka, que lejos de palidecer ante Tihamer Tóth, le vencen en brillantez y poesía. "Concepción triunfal del mundo" es un libro verdaderamente triunfal, espléndido, juvenil, desbordante de fantasía y elocuencia. Comparado con Tihamer Tóth, es menos anecdótico y no tan moralizador ni tan expositivo y ameno, pero es más lírico, más exultante y gozoso, más cultural, frondoso y fulgurante. Frente a la concepción materialista, culturalista, esteticista, cientificista y vitalista del mundo, Monseñor Prohaszka presenta una *Weltanschauung* religiosa y cristiana. "Nosotros queremos—dice—una concepción vigorosa, briosa, íntima y potente del mundo. Ha de ser potente, que surja de las profundidades sin fondo de la vida, y nos conmueva y arrastre; ha de ser briosa, que nos levante al cielo y nos enseñe a vivir y a obrar; ha de ser íntima, a cuya voz—como el sonido de una campana de plata—se sonría nuestra conciencia e inunden el alma la alegría y la paz; y sobre todo ha de ser verdadera, por tanto, real y al par ideal, que vaya modelando al hombre conforme a los pensamientos de Dios y le corone de dignidad." "Solamente la concepción religiosa del mundo puede presentarse junto a los abismos de la nada y de la caducidad, y mirar con entusiasmo la belleza eterna." "Solamente la concepción religiosa del mundo puede vencer la árida vida de penoso jornal, de dura lucha; solamente ella puede desarrollar con toda plasticidad al hombre, nacido para ser héroe y santo." "La concepción del mundo que no quiere saber de religión, no ha llegado todavía a la época de su florecimiento." Afirma rotundamente la perenne modernidad y vitalidad del Cristianismo. El se gloría de ser un hombre moderno, sin que para eso le estorbe su catolicismo romano. Muchos de estos párrafos están inspirados por Nietzsche, contra cuyos delirios reacciona decididamente. En el arrebato del entusiasmo se le escapa alguna que otra frase que nosotros no suscribimos. Tiene páginas, como el diálogo entre Casiodoro y la muchacha napolitana Valeria en el jardín de Tagina, de una hermosura maravillosa (págs. 149-155).

V. A.

MIGUEL HERRERO GARCÍA.—*Mes de María.*—Piadoso ejercicio de las Flores de Mayo, que en peregrinación espiritual por los principales santuarios de España practicaron los presos políticos en Barcelona el 1938. Librería Litúrgica. Barcelona, 1943.

Este original Mes de María es una peregrinación de treinta y un días, en cada uno de los cuales se visita un Santuario de la Virgen en España. Las partes integrantes del ejercicio de cada día son: *Historia* del Santuario: *Himno a la Virgen*, bajo la respectiva advocación; *Corona de cinco rosas*, que España ofrece a Nuestra Señora, y *Letanías* propias de cada día, con invocaciones de casi todos los Santuarios de todas las provincias españolas. Muchos lectores agradecerán al autor el haber recogido aquí la historia o tradición popular de los principales Santuarios, dándoles otros tantos Himnos, con la fotografía de cada una de las imágenes veneradas. La devoción y el patriotismo se dan la mano en este Mes de María.

B. A.

Fray Albino G. Menéndez Reigada, Obispo de Tenerife.—*El mensaje de Fátima. Cómo se levantan los pueblos y se santifican las almas.*—Tenerife, 1944.

No duda en afirmar el ilustre autor que, "después del Vaticano, el hecho religioso de mayor intensidad y de mayor volumen que hoy se da en el mundo es Fátima". Una visita al celebérrimo Santuario portugués le hizo sentir al vivo toda su religiosa grandeza, y de la pluma le brotó este librito, donde se narra la historia de los niños videntes, las apariciones y sus efectos en forma amena y popular, con reflexiones ascéticas y morales.

A. B.

Augusto Segovia, S. I.—*Espiritualidad Patrística.*—"Centro de Cultura religiosa superior de Granada". Escelicer, Cádiz-Madrid, 1944.

No es una historia de la espiritualidad patrística lo que intenta darnos aquí el P. Segovia, sino la impresión cálida e inmediata de unos corazones gigantes, que fueron luz gloriosa y calor vital de la Iglesia antigua. Son seis conferencias, que llevan estos títulos: 1. San Ignacio de Antioquía: fuego y sangre.—2. San Atanasio de Alejandría: el desterrado por la verdad.—3. La amistad de los Santos: Gregorio de Nazianzo y Basilio de Cesárea.—4. El promotor del monacato latino: San Jerónimo.—5. La dirección espiritual de seglares (los Capadocios y San Crisóstomo, S. Agustín, S. Jerónimo).—6. San Gregorio Magno: el gobernante de la Iglesia.

Alabamos esta manera de exponer la doctrina, centrándola en un personaje, que da interés, vida y colorido al relato. Otro acierto ha sido, en un trabajo como éste, que forzosamente ha de ser muy restringido, el acudir preferentemente a la literatura epistolar. Una bibliografía muy selecta señala las obras más fundamentales y modernas que deberá consultar el que desee más profundos conocimientos en la materia.

G. V.

Ramón J. de Muñana, S. I.—*Verdad y Vida.*—Colección de hechos y dichos catequísticos. Tomo III. El pecado, la gracia, los sacramentos. Bilbao, 1945.

Está ya el P. Muñana en su tercer tomo de hechos y dichos catequísticos. Su obra—verdadera enciclopedia de ejemplos—lleva camino de superar en cantidad y en selección a todas las existentes. Párrocos, catequistas y toda clase de predicadores la utilizarán con gran provecho. El presente volumen, que es el tercero, versa sobre *el pecado, la gracia y los sacramentos,* materia que viene ilustrada con nada menos que 1.819 hechos históricos o dichos de personajes célebres. "En cuanto a la verdad de los hechos—diré con el eminente prologuista Mons. Daniel Llorente—, los que no sean ciertos cabe referirlos a modo de leyenda o parábola, enfocando con no poco fruto la atención hacia aquellos rasgos o notas que intentamos grabar en el alma." Con todo, el P. Muñana ha procurado ejecutar una labor de depuración, y en todo caso al pie de

cada ejemplo se cita la fuente, más o menos autorizada, de donde se ha tomado.

P. G.

José Zaffonato, Pbro.—*Mente y corazón*. Reflexiones para los jóvenes.—Versión de la segunda edición italiana, por el Dr. D. Cipriano Montserrat, Pbro. Tercera edición. Barcelona, 1944.

En julio de 1944 dimos a conocer otro librito de Meditaciones del mismo autor, que llevaba por título "Ven y sígueme". Del mismo estilo son las que aquí se titulan "Mente y corazón". Breves, puesto que van dirigidas a jóvenes, que tal vez no tienen tiempo para consagrar a la meditación diaria más que un cuarto de hora; fundamentales y sólidas, pues concentran la reflexión juvenil sobre los misterios y dogmas del Cristianismo; prácticas, como dictadas por un conocimiento exacto de la vida, y, por fin, escritas con unción religiosa y hondo sentir; esperamos que estas Meditaciones han de inspirar a la juventud altos pensamientos, amor a Jesucristo y confianza en su misericordia.

B. A.

Juan Tusquets, Pbro.—*Pedagogía catequística para seglares*.—Edit. Lumen. Barcelona, 1944.

Esta obrita, de pequeño volumen pero densa de contenido y bien presentada, responde perfectamente a su título. No es una pedagogía catequística más. Está dedicada especialmente, y de un modo más particular, a los maestros y catequistas de ambos sexos. En 26 lecciones, breves, clarísimas y en forma dialogada, expone todo lo fundamental sobre la materia: la formación del catequista, el alumno, la didáctica, la organización e incluso una breve historia de la Pedagogía catequística. Sigue a cada lección una sucinta bibliografía, que permite al profesor del cursillo documentarse y desarrollar los puntos que considere más interesantes, y un Apéndice sobre las colecciones más importantes de "Láminas murales españolas". Manual utilísimo para todos los que se preocupan de la catequesis.

X.

José Puzo. — *Nociones fáciles de Liturgia*. — Editorial Lumen. Barcelona, 1944.

He aquí un texto de Liturgia—y no de rúbricas—sumamente instructivo, claro, metódico y completísimo, a pesar de su brevedad. De tan apretado contenido, que muchas veces no podrá el alumno desentrañar todo su significado sin la explicación del profesor; éste, en cambio, lo encontrará todo recogido con extraordinaria concisión y precisión de conceptos. Consta de tres partes: 1. Lugares y cosas sagradas (templo, ornamentos, libros litúrgicos, etc.): 2. Acciones sagradas (Misa, Sacramentos y sacramentales, otros actos litúrgicos); 3. Tiempos sagrados (año litúrgico, ciclos de Navidad, Pascua y Pentecostés, Fiestas de los Santos). Por fines pedagógicos, las lecciones están expuestas en forma dialogada, como un catecismo, pero de suerte que las preguntas, en negrita, resaltan bastante y sirven como de títulos que orientan al lec-

tor. Lo amenizan escogidas lecturas del Cardenal Gomá, del P. Pérez de Urbel, Alcocer, etc., y lo adornan 25 ilustraciones.

V. A.

Comisión Catequística Diocesana de Zaragoza.—*Religión y Liturgia con gráficos y ejemplos.*—Zaragoza, 1944.

Se trata de un Manual de Religión y de doctrina cristiana, en forma de catecismo, pero añadiendo a cada pregunta explicaciones más o menos extensas y abundantes ejemplos. Se ha dado la debida importancia a materias que, en otros libros semejantes, o no se tratan o se hace con demasiada brevedad, v. gr., la Iglesia y sus derechos, la escuela católica y el laicismo, las virtudes teologales, el matrimonio y sus propiedades. La sección litúrgica es de carácter más bien práctico que especulativo, atendiendo a que los niños aprendan el porqué de los actos del culto y a que tomen gusto a las prácticas de piedad. Libro muy recomendable para los catequistas y para todo cristiano.

G. H.

César Gallina, M. S. C.—*Los mártires de los primeros siglos.*—Traducción del italiano por Ignacio Núñez. Editorial Lumen. Barcelona, 1945.

No se busque en este libro un estudio de primera mano, como el que nos dió Paul Allard en una obra semejante, traducida ya al español. Se trata aquí de hacer "una síntesis de lo muchísimo que se ha dicho y estudiado en torno a los mártires de los primeros siglos cristianos", y en forma popular. Así, con un estilo claro y ameno, se nos habla de los mártires, de las persecuciones y de sus causas; de los procesos contra los cristianos y de las prisiones; de las diversas formas de suplicio, decapitación, la cruz, pena del fuego, condena a las bestias, a las minas, etc., y, en fin, se nos da la traducción del libro octavo de la *Historia Eclesiástica,* de Eusebio de Cesárea, y *Los mártires de Palestina,* del mismo historiador. Esto y las Actas de mártires que se intercalan en el libro convierten a éste en un manual de lecturas tonificante, muy recomendable.

El autor creyó oportuno omitir de ordinario las citas de los textos y las fuentes. No compartiendo esa opinión, el traductor las consigna siempre en notas. Lástima que, al tomarse esta ímproba y oscura labor, no hubiera prescindido de la obra de C. Gallina, para hacer por sí mismo otra semejante, pero original y más valiosa. Por estas muestras le creemos capacitado para ello. ¿Hasta cuándo hemos de vivir de traducciones?

V. A.

Vía regia del amor.—Vademécum conyugal. Fragmentos de las alocuciones de S. S. Pío XII a los recién casados. Entresacados, traducidos e hilvanados por Pedro Meseguer, S. I. Editorial Lumen. Barcelona, 1944.

Un perfume de poesía se desprende de todas las páginas de este manojo de rosas y azucenas, que no otra cosa es este lindo volumen. El Santo Padre Pío XII ha seguido la costumbre simpática de recibir en audiencia a las parejas de recién casados que van a Roma en viaje de boda. Y les habla de lo que llena el corazón de los nuevos esposos: del

amor. De un amor cristiano, de un amor santo, de sus flores, de sus frutos, de sus espinas, en un lenguaje paternal, efusivo, rebosante de poesía y de luces evangélicas. "En treinta capitulitos amenos y sustanciosos dice la palabra definitiva sobre el amor de los esposos, la solución de los posibles conflictos, el trato con los ancianos y la servidumbre, la educación de los hijos, el ambiente que ha de respirarse en el hogar, las alegrías y sinsabores... Todas las facetas de la vida matrimonial." El P. Meseguer no ha hecho más que seleccionar las páginas más bellas, hilvanarlas con un hilito de oro, sugerente y brevísimo, al fin de cada capítulo, y darles unidad y armonía. Ilustraciones de tonalidad azul acrecientan la belleza tipográfica de este Vademécum conyugal o *Vía regia del amor*.

G. A.

José Luis Díez, S. I.—*Vida de San Pedro Claver*.—Cádiz, 1943.—Luis Espínola.—*Vida de San Alonso Rodríguez*.—Escelicer. "Colección Vidas". núms. 2 y 7. Cádiz, 1943.

Dos nuevos tomitos de la "Colección Vidas", que publica la Editorial Escelicer. Breves, puesto que giran alrededor de las 100 páginas; populares en su estilo, sin erudición enfadosa ni tropiezos de notas; exactas, sin hacer concesiones a la fantasía; a veces demasiado escuetas, pero amenas e interesantes, estas biografías se leerán con agrado y con provecho espiritual, pues al dar a conocer los ejemplos admirables de esos héroes del Cristianismo que son los Santos, levantarán los corazones hacia el cielo, llenándolos de santas aspiraciones, y sustituirán a otras lecturas fútiles.

G. A.

Leal Juan, S. I.—*El cristiano, visto por San Juan*.—Escelicer, págs. XV-197. Cádiz, 1944.

Este volumen noveno de las Publicaciones del Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada trata de reproducir la imagen interior del cristiano tal como la pinta S. Juan en su *primera Carta*. De propósito se ha escogido esta Carta como fuente central de información, por ser ella la mejor síntesis del pensamiento del Evangelista sobre lo que debe ser el cristiano por dentro. Sin embargo, para aclarar algunas ideas, se acude también al Apocalipsis y al Evangelio, escritos más amplios que la citada Carta y anteriores a ella.

Seis facetas dan la visión de conjunto: *El carácter del cristiano*, que es ser hijo de Dios; *la fe, santidad y caridad del cristiano; el optimismo del cristiano*, que se apoya en la victoria de Jesucristo; *Cristo y el cristiano*. Cristo es el sol que ilumina la vida toda del cristiano.

S. G.

Philippus Alonso Bárcena, S. I.—*De Ecclesiae magisterio. De divina Traditione*.—(Facultad Theologica Granatensis). En 8.º, 231 páginas. Matriti, 1945.

Claro, conciso y metódico, el tratado que reseñamos nace con las dotes de un buen Manual. Hasta la misma disposición material del texto,

en párrafos cortos y atinada diversidad de caracteres tipográficos, ayudará a su rápida inteligencia de parte de los discípulos.

Sus secciones son las ordinarias y de todos conocidas en tales materias: *existencia, sujeto y objeto del magisterio; progreso dogmático; tradición* y sus *criterios*. Sin duda que el profesor enriquecerá verbalmente en sus clases la convergencia positiva por aglomeración de testimonios, que, atendiendo a la brevedad, no se han consignado por entero en este libro. También ciertas explanaciones históricas vendrán a ilustrar no pocos puntos que en tales tratados forzosamente se tocan.

El autor sigue, sin mengua de su elaboración personal, las grandes líneas de los buenos autores: Franzelin, Dieckmann, Zapelena, etc.

A fuer de sinceros, desearíamos exponer un breve reparo: a la objeción de que los Apóstoles anunciaron la proximidad de la segunda venida de Cristo (pág. 34), niega, rectamente, el autor que la hubieran enseñado *colegialmente* y aun *individualmente* como doctrina *cierta* ("certo tenendam"); pero transmite que la hubieran insinuado como opinión privada de ellos ("id innuerunt tanquam opininem ipsorum privatam. *Tr. mai.*"). No nos gusta esta solución. La dificultad no está en lo que los Apóstoles pudieron insinuar en privado—de lo cual nada sabemos, ni hay documentos para saberlo—, sino en lo que enseñaron en sus textos del Nuevo Testamento. Y, respecto de éstos, podrá concederse que los Apóstoles insinuaran la *posibilidad* y manifestaran su *deseo* de la próxima parusía; pero no que expresaran su opinión expuesta a error ("... proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit". *Denz.* 2.179).

J. Madoz, S. I.

Felipe Alonso Bárcena, S. I.—*Las Notas de la Iglesia en la Apologética contemporánea.*—Discurso inaugural del Curso académico de 1945-46 en la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús y Seminarios del Sagrado Corazón y de San Cecilio, de Granada. En 8.º, 31 páginas. Imprenta Hijo de Paulino V. Traveset. Mesones, núm. 52. Granada, 1944.

El Discurso inaugural está redactado en ese estilo flúido, grato y persuasivo a que nos tiene acostumbrados el publicista P. Alonso Bárcena. En su exposición se ve al teólogo, hijo de la Iglesia, gozoso de vivir en la casa paterna, y que dirige su mirada compasiva hacia afuera, para ver cómo atraer a los extraños. En él estudia el diverso ambiente de controversia apologética de la época protestante, comparado con el de nuestros días; diverso también el de la apologética que él llama "de combate", y el de los hijos que viven la vida de la Iglesia. Retiene el valor de las Notas, como procedimiento que ha de utilizarse juntamente con el del Primado Romano y el preconizado por el Concilio Vaticano, de la *vía empírica*. No ha de olvidarse además que las Notas son también propiedades que nos revelan múltiples aspectos de la vida íntima de la Iglesia.

J. Madoz, S. I.

Miguel Batllori, S. I.—*Introducción bibliográfica a los estudios lulianos.*—(Escuela Lulística de Mallorca). Palma de Mallorca, 1945.

Si alguna vez el consabido tópico *llenar un vacío* responde plenamente a una realidad, ésta se da ciertamente en el presente caso. En efecto,

el novel lulista al querer adentrarse en los estudios lulianos se encontraba desorientado en el *mare magnum*, cada vez más ingente, de la bibliografía luliana.

Hacía falta una selección valorativa para orientación segura del principiante. Esto quiere ser y es en realidad el opúsculo que nos ofrece el Padre Batllori, en el que cada cita va acompañada de unas breves palabras sobre su contenido y su valor. Véase por el siguiente ejemplo. En la sección III *(Obras generales biobibliográficas)* encontramos la cita: "T. y J. Carreras y Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I (1939), 231-640", con esta acotación: "este trabajo es el más completo que tenemos y los primero que debería leer quien desease adentrarse en los estudios lulianos".

Con observaciones como ésta, indicando los estudios más aptos para la iniciación luliana, la introducción bibliográfica del P. Batllori resulta el guía seguro y experto que necesita el principiante para no perder tiempo en búsquedas y consultas inútiles.

El trabajo va dividido en las secciones siguientes: obras de R. L., principales fondos manuscritos, obras generales biobibliográficas, biografías, bibliografías, principales aspectos de R. L., historia del lulismo, señalándose finalmente las revistas que suelen tratar más del lulismo.

No dudamos que la aportación del P. Batllori ha de servir de estímulo y de nuevo impulso para los estudios lulianos.

Miguel Florí, S. I.

De Waehlens, A.—*La filosofía de Martín Heidegger.*—Nota preliminar y traducción por R. Ceñal, S. J.—XXIV-384 págs. 24 × 17. Madrid, 1945.

Hemos de felicitarnos por la aparición de este libro, que pone al alcance del público español, con garantía de competencia y de criterio recto, las líneas fundamentales del pensamiento filosófico de Heidegger, permitiendo así saciar la noble curiosidad científica por esta expresión cumbre de la filosofía existencial. El sano criterio que ha inspirado al profesor de Lovaina su formación escolástica hace a su obra acreedora de una benévola acogida por parte de un público católico ilustrado, deseoso de asomarse al mundo de fuera y orientarse en la ideología de moda a través de sus méritos y desviaciones. Por ello es laudable el empeño del P. Ceñal, que ha debido poner a contribución de su traducción un generoso esfuerzo para superar las no leves dificultades de la adaptación de la obra al ropaje castellano. El traductor ha optado por el sistema de De Waehlens en la solución del mismo problema hermenéutico; a la versión va adosado el tecnicismo de la terminología, muchas veces en su original alemán, medio el más indicado para acercar al lector a la inteligencia de las mismas expresiones del pensamiento heideggeriano. Toda la transcripción castellana refleja la preocupación de sostener el clima heideggeriano, a trueque de ciertas retorsiones de la lengua patria, que puede parecer a veces sacrificada en aras de la fidelidad a la retrasmisión, tributo sensible del arte al empeño científico, tanto más justificado cuanto que muchos secretos de la filosofía de Heidegger van indisolublemente unidos a ciertas modalidades idiomáticas que quedarían diluídas en una versión más autónoma. Este esfuerzo sostenido de fidelidad al autor y tanto o más al sentido original del filósofo alemán, refleja ya un manejo familiar por parte del traductor de la literatura existencialista: pero esta preparación tiene su expresión propia y luminosa en las catorce densas páginas de

la nota preliminar, que resultan un verdadero ensayo de Filosofía existencial. A vueltas de la presentación del libro (se encontrará un jugoso esquema de su contenido en la recensión de la edición francesa hecha por el mismo P. Ceñal en esta revista, 17, 1943, págs. 424-428), el traductor aporta brevemente ciertos puntos de vista personales de innegable interés científico. Subraya primero los puntos de contacto entre Kant y Heidegger a la luz sobre todo de la obra: "Kant und das Problem der Metaphysik", de una importancia decisiva, acaso menos explotada por De Waehlens; sería de la mayor trascendencia para el desarrollo histórico de la Filosofía precisar las tangencias entre la temporalidad, "el más radical sentido del existir del Dasein" en Heidegger, y el tiempo, que es para Kant la forma propia y especificativa de la imaginación trascendental, punto de vista que enlaza con las preocupaciones metafísicas y psicológicas de todos los sistemas filosóficos. Con audaz iniciativa, que llega a forzar la problemática en su zona más íntima, el P. Ceñal apunta la conveniencia de examinar si es posible, en general, una filosofía de la existencia, trasluciendo ya una respuesta negativa. Imposible parece una iluminación de lo existente finito, que se concede ha de ser término "a quo" de marcha en una ciencia humana, sin una subsiguiente trasportación de lo existencial a lo esencial, sin que valga esencializar lo existente en un hermético horizonte temporal, al modo heideggeriano.

En la apreciación final de los elementos aprovechables de la filosofía de Heidegger y que se podrían transportar al orden de una existencia cristiana, el traductor se pronuncia en términos acaso menos negativos que el autor belga. A pesar de ciertas expresiones de De Waehlens que sugieren una actitud desesperanzada, "su estudio pone de manifiesto que hay en el existencialismo—en el de Heidegger de modo eminente—enseñanzas muy estimables, tesoro de experiencias y análisis..." (pág. XXIII); en particular "la experiencia de la finitud puede ser magnífico punto de partida para una auténtica metafísica" (pág. XXIV). La Filosofía existencial ha iluminado con fulgor de rebordes trágicos la verdad básica de la contingencia; el mundo y la vida ausentes de Dios se hunden en la inanidad caótica de su nada radical; tal contingencia medularmente vivida lanzará como catapulta a todo espíritu sano a la región del primer existente, condición y clave de todo existir finito.

Luis Martínez Gómez, S. I.

INDICE DEL VOLUMEN 19

AÑO 1945

ARTICULOS

	Págs.
ASENSIO, FÉLIX: Las bendiciones divinas en el Antiguo Testamento.	401-422
BOVER, JOSÉ M.: El "Magnificat", su estructura y su significación mariológica	31-43
CRIADO, RAFAEL: El modo de las comunicaciones divinas a los Profetas	463-515
EGUÍA RUIZ, CONSTANCIO: A propósito del centenario natal del Padre Urráburu. El religioso y el filósofo	45-59
GALDÓS, ROMUALDO: Melquisedec en la patrística	221-246
GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO: Sermones inéditos del Beato Juan de Avila	423-461
ITURRIOZ, JESÚS: En torno al ockamismo de Suárez	61-130
MADOZ, JOSÉ: Una nueva recensión del "De correctione rusticorum" de Martín de Braga (Ms. Sant Cugat, núm. 22)	335-353
NICOLÁU, MIGUEL: Etapas del proceso teológico	145-205
PUZO, FÉLIX: ¿Un texto escatológico? (Lc. 18,8 b)	273-334
SAGÜES, JOSÉ: En el centenario de San Cirilo de Alejandría	5-29
SOLANO, J.: El argumento patrístico en las tesis teológicas	207-220
ZALBA, MARCELINO: Un moralista español de nuestros días: el Padre Antonio M.ª Arregui, S. I. (1863-1942)	247-257

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

MADOZ, JOSÉ: Autógrafos de Alvaro de Córdoba	519-522
SALAVERRI, JOAQUÍN: Sentencia falsamente atribuída al Concilio de Efeso	381-386
SOLANO, J.: Un texto de Orígenes en Rouet de Journel (EP número 498)	517-518

BIBLIOGRAFIA

ALLARD, PAUL: El martirio *(G. V.)*	264
ALONSO BÁRCENA, PHILIPPUS: De Ecclesiae magisterio *(J. Madoz)*	537
— Las Notas de la Iglesia en la apologética contemporánea *(J. Madoz)*.	538
ARTEAGA, ESTEBAN DE: I, Lettere musico-filologiche. II. Del ritmo sonoro e del ritmo muto nella musica degli antichi *(R. Villoslada)*	140

Págs.

BATLLORI, MIGUEL: Baltasar Masdéu y el Neoscolasticismo italiano *(J. Iturrioz)* 529
— Introducción bibliográfica a los estudios lulianos *(M. Florí)* 538
BENDISCIOLI, MARIO: La política de la Santa Sede *(F. J. Montalbán)*. 266
BRONCHAIN, L.: Meditaciones para todos los días del año, según la doctrina y el espíritu de S. Alfonso M. de Ligorio *(E. D.)* 392
BUJANDA, JESÚS: Manual de piedad *(R. V.)* 390
COLOMER, LUIS: La fe en la vida *(S. G.)* 261
— El sentido divino de la vida 261
COMILLAS: Miscelánea de colaboración científica de los antiguos alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas *(E. D.)* 260
COMISIÓN Catequística Diocesana de Zaragoza: Religión y Liturgia, con gráficos y ejemplos *(G. H.)* 536
CRISTIANI, L.: Jesucristo Hijo de Dios, Salvador *(M. Z.)* 396
CHARLES, PEDRO: La oración de todas las horas *(R. V.)* 530
DE WAEHLENS, A.: La filosofía de Martín Heidegger *(L. Martínez Gómez)* 539
DÍEZ, JOSÉ LUIS: *Manual de sistemas y errores sociales (F. I.)* 139
— Vida de San Pedro Claver *(G. A.)* 537
ELEUTERIO DE LA INMACULADA: Historia del Santuario de N. S. de Angosto y del valle de Gobea *(V. A.)* 530
EPISCOPOLOGIO CALAGURRITANO *(R. V.)* 140
ESCRIBANO, EUGENIO: Meditaciones sacerdotales *(R. V.)* 391
FABRE-GOY: Catecismo de la vida religiosa *(M. Z.)* 397
FRANCISCO DE ASÍS (San): Sus escritos *(R. V.)* 532
GALLINA, CÉSAR: Los mártires de los primeros siglos *(V. A.)* 536
GEMA GALGANI, Santa: Epistolario *(V. A.)* 389
GOMÁ, ISIDRO: Jesucristo Redentor *(R. Villoslada)* 527
GONZÁLEZ, JESÚS: Cursos de pedagogía catequística *(J. Sagastume)*. 531
GORRICHO, JUAN M.: María Reparadora *(J. L. R.)* 269
GRANERO, JESÚS M.: Credo. Exposición del dogma católico *(F. I.)* ... 139
HERRERO, MIGUEL: Mes de María *(B. A.)* 533
HILLAIRE, A.: Los fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia *(C. G.)* 391
HISTORIA General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú *(F. J. Montalbán)* 398
LAVAUD, BENITO: El mundo moderno y el matrimonio cristiano *(S. G.)*. 262
LEAL, JUAN: El cristiano, visto por San Juan *(S. G.)* 537
LORTZ, JOSEPH: Die Reformation in Deutschland *(Ricardo G. Villoslada)* 131
LUIS DE LEÓN: Obras completas castellanas *(G. V.)* 387
MANSILLA, DEMETRIO: La Curia romana y el Reino de Castilla en un momento decisivo de su historia (1061-1085) *(R. G. Villoslada)* .. 264
MEDITACIONES según el método de San Ignacio *(U. L.)* 268
MENÉNDEZ REIGADA, ALBINO: El mensaje de Fátima *(A. B.)* 534
MESEGUER, PEDRO: Vía regia del amor *(G. A.)* 536
MORENO, FERNANDO M.: Cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier *(R. V.)* 528
MUÑANA, RAMÓN J.: Verdad y vida *(P. G.)* 534
NOSENGO, G.: Siete lecciones de activismo catequístico *(R. A.)* 392
PAYEN, G.: Deontología médica *(M. Z.)* 265
PEMÁN, J. M.-HERRERO, M.: Suma poética *(R. V.)* 527

Págs.

PERROY, LUIS: La subida al Calvario *(U. L.)* 269
PONS, JAIME: Misal Romano y Oficio Parvo *(V. Alzugaray)* 529
PROHASZKA, OTTOKAR: Concepción triunfal del mundo *(V. A.)* 532
PUZO, JOSÉ: Nociones fáciles de liturgia *(V. A.)* 535
RICCIOTTI, GIUSEPPE: Vida de Jesucristo *(M. B.)* 525
RIVERA, JUAN F.: San Julián, Arzobispo de Toledo *(J. Madoz)* 524
RUYSBROECK, JUAN: Adorno de las bodas espirituales *(R. V.)* 389
SÁNCHEZ DE LAMADRID, RAFAEL: El matrimonio cristiano *(S. G.)* 262
SANTOS, ANGEL: Jesuítas en el Polo Norte. La Misión de Alaska, *(F. J. Montalbán)* 394
SARABIA, RAMÓN: La primera comunión *(J. L. B.)* 269
— Sermones *(J. L. B.)* 269
SCHRIJVERS, JOSÉ: Padre nuestro que estás en los cielos *(J. L. B.)* ... 270
SEGARRA, MIGUEL: El Mestro Fray Blas Verdú de Sanz *(V. A.)* 530
SEGOVIA, AUGUSTO: Espiritualidad patrística *(G. V.)* 534
SERTILLANGES, A. D.: Las fuentes de la creencia en Dios *(I. González)*. 526
SIMÓN, JESÚS: El hombre *(F. Lator)* 140
SUMA Católica contra los sindiós *(E. D.)* 388
SYNODUS CAESARAUGUSTANUS *(Lorenzo R. Sotillo)* 393
TERRIÉN, J. B.: La gracia y la gloria *(S. G.)* 261
TORRES, ALFONSO: Lecciones sacras sobre los Evangelios *(J. L. B.)*. 269
TREDICI, JACINTO: Breve curso de historia de la Filosofía *(V. A.)* ... 267
TUSQUETS, JUAN: Pedagogía catequística para seglares *(X.)* 535
VACCARI, ALBERTO: El estudio de la Sagrada Escritura *(F. Asensio)* ... 259
VOX, Diccionario general ilustrado de la lengua española *(J. Madoz)* ... 523
ZAFFONATO, JOSÉ: Mente y corazón *(B. A.)* 535
ZAMEZA, JOSÉ: La Roma pagana y el cristiano *(R. V.)* 262
— Rutas de luz *(V. A.)* ..... —... 268

TALLERES GRÁFICOS
M A R S I E G A
M. Pelayo, 26.-MADRID